Handbuch
der
theologischen Wissenschaften

in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), † **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Lindner** (Leipzig), **Luthardt** (Leipzig), **v. Orelli** (Basel), **v. Schéele** (Wisby), † **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **L. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), † **v. Zezschwitz** (Erlangen), Hauptpastor D. **Hölscher** (Leipzig), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

Dr. **Otto Zöckler,**
ord. Professor der Theologie in Greifswald.

Supplementband zur ersten und zweiten Auflage.



München.
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).
1890.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Die in diesem Supplementbande enthaltenen gedrängten Darstellungen der Geschichte der theologischen Litteratur (Patristik), der Evangelischen Polemik (Kritischen Würdigung des römischen Katholizismus) und der Allgemeinen Religionswissenschaft (Religionskunde) sind in der 3. Auflage unseres Handbuchs der theologischen Wissenschaften neu aufgenommen. Indem wir diese Disziplinen den Besitzern der 1. und 2. Auflage des Werkes in Form eines Supplementbandes darbieten, erfüllen wir einen uns mehrfach ausgesprochenen Wunsch aus den Kreisen derselben. In der That stellen die drei Disziplinen eine wichtige Ergänzung des Lehrstoffes dar, auf welchen sich die beiden ersten Auflagen unseres Werkes beschränken zu sollen glaubten. Die Einfügung der Patristik und im weiteren der theologischen Litteraturgeschichte wurde durch die zahlreichen neuen Urkundenfunde und die wachsende Bedeutung geboten, welche infolge derselben der theologischen Litteraturgeschichte im theologischen Wissensorganismus heutigen Tages zukommt. Zur Hereinziehung der Polemik in den Kreis der Disziplinen der systematischen Theologie dagegen drängte die kirchliche Zeitlage, um derentwillen die rein objektive und mehr nur summarische Behandlung des Gegensatzes zwischen römischem und evangelischem Kirchenwesen, wie sie in der Symbolik geboten wird, für sich allein dem praktischen Bedürfnis unserer unruhigen und kampfvollen Gegenwart nicht mehr zu genügen vermag. Die Aufnahme der Allgemeinen Religionswissenschaft in unser Gesamtwerk aber endlich schien ebensowohl vom Standpunkt der theologischen Wissenschaft als von dem des kirchlichen Interesses geboten. Der reiche Zuwachs an wichtigen Aufschlüssen, wie ihn das religionsgeschichtliche Forschungsgebiet neuerdings, dank den gewaltigen Fortschritten der Linguistik, der

Archäologie und der Völkerkunde unserer Tage, bietet, nötigt den christlichen Dogmatiker und Apologeten ebensowohl wie den Missionar und Missionsfreund zu eingehender Berücksichtigung der Ergebnisse dieser Wissenschaft.

Besondere Umstände haben bewirkt, daß zwischen dem Abschluß des Drucks der beiden ersten (schon im Sommer 1889 fertig gestellten) Abteilungen des Bands und dem der Allg. Religionskunde leider ein volles Jahr verstrichen ist, wodurch die Beifügung einer Reihe von Nachtragsnotizen, insbesondere zu den Litteraturangaben in der Theol. Litteraturgeschichte, unvermeidlich geworden ist. Der geehrte Leser findet diese zusätzlichen Angaben, thunlichst beschränkt auf das Notwendigste, samt einigen Berichtigungen unten (hinter dem Inhaltsverzeichnis) zusammengestellt. Eintragung derselben in den Text schon vor Ingebrauchnahme des Buches dürfte zu empfehlen sein.

Die Verfasser sind bei Darstellung der drei den früheren Inhalt des „Handbuchs" ergänzenden Disziplinen thunlichst so zu Werke gegangen, daß auch Nicht-Besitzern desselben bequem zu benützende Übersichten über die betreffenden Gegenstände dargeboten werden. Wir hoffen demgemäß, daß dieser Supplementband, obschon sein Inhalt kein einheitliches Ganze bildet, auch außerhalb des Kreises der Freunde unseres Handbuchs hie und da Verbreitung und dankbare Beachtung finden werde.

Greifswald und München.

Herausgeber und Verleger
des „Handbuchs der Theologischen Wissenschaften".

Inhaltsverzeichnis
zum Supplementbande.

A. Geschichte der theologischen Literatur (Patristik).
Von Professor Dr. O. Zöckler.

B. Die abendländische Theologie.

A. Lutherisches Kirchengebiet (Theologie deutscher Reformation).

B. Katholizismus und Protestantismus (Evangelische Polemik).

Von Professor Dr. Viktor Schultze.

C. Grundzüge der allgemeinen Religionswissenschaft auf geschichtlicher Grundlage.

Von Professor Dr. Bruno Lindner.

Berichtigungen und Nachträge.

(Vgl. das schon oben S. 195, am Schluß der Theol. Literaturgesch., sowie S. 307, am Schluß der Polemik, Notierte.)

S. 10, Z. 18 von unten (zu Pitra, Analecta 5.) lies: 5 t., Par. X Rom. 1876—88 (statt 4 t.).
„ 49, „ 3 von unten (hinter „81 an der Zahl") füge bei: einschließlich der Antwortschreiben Verschiedener an Cyprian.
„ 51, „ 10 von unten (zu den Ausgg. des Lactanz) füge hinzu: Beste Ausg. jetzt: S. Brandt u. G. Laubmann in CEL. vol. XIX f. (Wien 1890).
„ 74, „ 13 lies: Die antinestorian. Orthodoxen des 5. bis 7. Jhdts. (statt: . . . . des 5. Jhdts.).
„ 87, „ 14 von unten (Lit. über Theodoret) füge bei: Güldenpenning, die KG. des Theodoret v. Kyrrhos. Halle 1889.
„ 131, „ 12 von unten füge hinzu: J. Frohschammer, Die Philos. des Thomas v. Aquin, krit. gewürdigt. Leipz. 1889.
„ 139, „ 14 von unten füge hinzu: Als neuesten Gegner der Denifleschen Kritik vgl. A. Jundt, Rulman Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland. Paris 1890.
„ 156, „ 9 lies David Chyträus (statt Jakob Ch.).
„ 158, „ 23 (hinter „Joh. Hülsemann) lies: † 1661 (statt † 1635).
„ 164, „ 3 (vor „Über Morus" ꝛc.) füge ein: Zur Gesamtorientierung über den Inhalt dieses und des vor. Abschnitts vgl. R. Kübel, Art. „Rationalismus und Supranaturalismus" in PRE.², XII.
„ 165, „ 8 lies: Liebner.
„ 167, „ 14 von unten lies: St. u. Kr. 1885, IV (statt 1855, IV).
„ 235, „ 13 von unten (hinter v. Schulte) füge hinzu: Vgl. auch die bald nach Döllingers Tod († 1890) von F. H. Reusch herausgegebenen, vieles Interessante bietenden „Briefe und Erklärungen" von J. v. Döllinger über die Vatikanischen Dekrete aus den Jahren 1869—1887. München 1890.
„ 243, „ 2 von unten (hinter Eucken ꝛc.) füge bei: Vgl. auch J. Froschhammer, Die Philos. des Thomas v. Aquin, Leipzig 1889.
„ 301, „ 5 von unten (im Anschluß an Trede ꝛc.) füge bei: Ein zweiter Band dieses Werkes erschien 1890; ein dritter soll noch folgen.
„ 336, unterste Zeile füge bei: Herm. Preiss, Religionsgeschichte (4 Abteilungen). Leipzig 1888.
„ 336, ebenda: Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristl. Religionsgeschichte (in Lieferungen). Münster 1890 f.
„ 353, unterste Zeile: L. de Milloué, Précis d'histoire des religions. I^e partie: Religions de l'Inde. Paris 1890.
„ 363, Z. 15 von unten: E. Hardy, Der Buddhismus, nach älteren Pali-Werken dargestellt (Darstellungen ꝛc. I). Münster 1890.
„ 363, ebenda: R. Fujishima, Le Buddhisme japonais. Doctrine et histoire des douze grandes sectes buddhiques du Japon. Paris 1889.
„ 363, Z. 22 von unten (hinter Oldenberg ꝛc.) füge hinzu: 2. Aufl. 1890.
„ 391, „ 7 von oben: F. S. Krauß, Volksglaube und religiöse Bräuche der Südslawen (Darstellungen ꝛc. II). Münster 1890.
„ 406, „ 4 von unten: A. Wiedemann, Die Relig. der alten Ägypter (Darstellungen ꝛc. III). Münster 1890.

A.

Geschichte der theologischen Literatur

(Patristik)

dargestellt von

D. Otto Zöckler,

ord. Professor der Theologie in Greifswald.

Vorbemerkung.

Die Geschichte der theologischen Literatur reiht sich dem früheren Inhalte des „Handbuchs“ als völlig neue Disziplin ein. Der Verfasser hat sein Augenmerk, wie der selbstverständlich eng begrenzte Raum es heischte, in erster Linie auf Übersichtlichkeit, präzise Charakteristik der einzelnen Schriftsteller und geschichtsgemäße Gruppierung derselben gerichtet. Für die altkirchliche Zeit ist auch auf möglichst reichhaltige Beibringung literargeschichtlicher Notizen — betreffend die Verzeichnung des schriftlichen Nachlasses der Väter, die Scheidung zwischen opera genuina und spuria, die hauptsächlichen Ausgaben, Monographien rc. — ausgiebige Sorgfalt verwendet worden, während allerdings für das Mittelalter, und mehr noch für die neuere und neueste Zeit in dieser Hinsicht Hervorhebung nur des jeweilig Wichtigsten Gesetz sein mußte. Die vielfach nur andeutende Kürze, deren wir uns insbesondere bei den theologischen Erscheinungen unsres Jahrhunderts (S. 164 ff., 180 ff., 194 f.) bedienen mußten, beruht darauf, daß hiefür mehrere andre im Handbuch dargestellte Disziplinen, namentlich die Dogmengeschichte und die Geschichte der systematischen Theologie vikarierend eintreten.

Dem kirchlichen Altertum ist also bei dieser Übersicht über den Entwicklungsgang der theologischen Literatur eine entschiedene Bevorzugung widerfahren, und schon um deswillen erscheint der Name „Patristik“ als sekundäre Gesamtbezeichnung des Gegenstandes (neben der weitergreifenden Benennung „Theologische Literaturgeschichte“) gerechtfertigt. Übrigens liegt ein Recht dazu, den Namen „Väter“ auch neueren, ja selbst manchen neuesten Kirchenmännern und theologischen Schriftstellern zu spenden, zweifellos vor; und wenn wir mit Rücksicht hierauf jene Begriffserweiterung des Ausdrucks Patristik des öfteren vollziehen, so wird man uns darum etwaiger katholisierender Anschauungen oder Tendenzen nicht zeihen können. Dies gewiß um so weniger, je bestimmter die einleitend (siehe besonders Nr. 1 und 3 der Einleitung) von uns dargelegten Grundsätze der auf römisch-katholischer Seite üblichen Methode einer Behandlung unsrer Disziplin mit kritischer Schärfe entgegentreten und je konsequenter in der Ausführung gemäß diesen Grundsätzen verfahren wird.

Wir hoffen mit unserm Versuche auch manchem außerhalb der dem „Handbuch der theologischen Wissenschaften“ von früher her zugethanen Kreise Stehenden eine nutzbringende Gabe zu bieten, vor allem aber die Besitzer desselben uns zu Dank zu verpflichten.

Greifswald im April 1889.

D. Zöckler.

Geschichte der theologischen Literatur

mit bes. Berücksichtigung der patristischen Zeit (Patristik).

Einleitung.

1. Begriff und Benennungen.

Die theologische Literaturgeschichte lehrt die Lebensumstände, die Geistesrichtungen und die schriftstellerischen Bestrebungen und Leistungen der Theologen der Kirche, d. h. der Träger und Förderer des Strebens nach wissenschaftlicher Ausgestaltung der christlichen Religion kennen. Sie hat für das Gesamtgebiet der kirchlichen Kulturentwicklung eben das zu leisten, was der allgemeinen Literaturgeschichte in Bezug auf die Gesamtentwickelung der Menschheit obliegt. Wird sie in einzelne besondere Gebiete zerlegt (wie z. B. griechische, byzantinische, lateinische, neuere protestantische, neuere katholische theologische Literaturgeschichte rc.), so bilden diese besonderen Gebiete Parallelen zu den Spezialgeschichten der Nationalliteraturen (z. B. zur altklassischen, zur deutschen, italienischen rc.). — Von der Geschichte der verschiedenen theologischen Disziplinen, wie unsere Grundlegung in Bd. I (§ 6—9) sie skizzierte, unterscheidet die theol. Literaturgeschichte sich durch ihr vorzugsweise eingehendes Verweilen bei den Persönlichkeiten der Theologen, sowie ihrer schriftstellerischen Thätigkeit. Das allmähliche Hervortreten der einzelnen Lehrfächer, das Entwickelt-, Umgebildet- und Verwandeltwerden derselben ist für sie ein nebensächliches Moment — vergleichbar etwa der Rolle, welche innerhalb einer Literaturgeschichte die Entwicklung der einzelnen Literaturgattungen (als: Epos, Fabel, Lied, Drama, Satire, Idyll rc.) spielt. — Die richtige encyklopädische Stellung der theologischen Literaturgeschichte ist die zwischen der Kultus- und Kunstgeschichte (christliche Archäologie) einerseits und zwischen der Dogmengeschichte andererseits. Denn sie reiht der Schilderung dessen, was die Kirche zur symbolischen Objektivierung und Versichtbarung der Ideen christlicher Wahrheit geschaffen hat, die Darstellung des auf die literarische Konzeption und wissenschaftliche Ausgestaltung eben dieser Ideen

bezüglichen Strebens und Schaffens der Kirche an. Eben damit aber bereitet sie der Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Dogma im Ganzen und Einzelnen die Bahn. Sie lehrt die Träger der kirchlichen Lehrbildung an sich kennen, worauf dann die Dogmengeschichte eben dieselben als in Aktion getretene, d. h. als durch Kampf oder durch friedliches Schaffen an der Verwirklichung ihrer lehrbildenden Aufgabe arbeitend vorführt.

Den auf die Geschichte der Theologie des kirchlichen Altertums (oder auch des Altertums und des Mittelalters) bezüglichen Teil unserer Wissenschaft hat man — ungefähr seit Mitte des 16. Jahrhunderts, vgl. unten § 5 — sich gewöhnt, als Patrologie oder Patristik, d. h. Lehre von den Vätern der Kirche (Kirchenväterkunde) zu bezeichnen. Die Benennung ist eine bildliche, zur „Geschichte der älteren Theologie" sich wesentlich so verhaltend, wie etwa „Symbolik" (Symbolkunde) zu „Lehre von den kirchlichen Bekenntnisschriften", oder wie „Hermeneutik" (Dolmetschkunst) zu „Theorie der Schriftauslegung". Zu Grunde liegt ihr jene metaphorische Verwendung des Vaternamens, kraft deren man einen Lehrer oder geistlichen Führer mit diesem Namen belegt — wie Alexander den Aristoteles seinen *πατήρ* nannte, oder wie im A. T. Micha den im rechten Gottesdienst ihn unterweisenden Leviten (Richt. 17,10) und Elisa den Elias als „Vater" bezeichnete (2 Kön. 2,12; vgl. Spr. 4,10, ꝛc.), oder wie im N. T. Paulus gegenüber den Korinthern und den Galatern für sich den Vaternamen beansprucht (1 Kor. 4,15; Gal. 4,19; vgl. auch Tit. 1,4; Philem. 10; 1. Petr. 5,13 ꝛc.). Je gewisser nun dieser Sinn der geistlichen Führer- und Lehrerschaft, und nicht etwa der des Gehörens in eine entlegene graue Vorzeit dem tropischen Ausdruck „Väter, Kirchenväter" schon im älteren christlichen Sprachgebrauch zu Grunde liegt*), um so unnötiger erscheint es, im Grunde genommen, bei Verwendung solcher Ausdrücke, wie Patrologie, Patristik, patristische Studien ꝛc., jene Beschränkung auf das ältere oder gar auf das älteste theologische Literaturbereich mit Ängstlichkeit festzuhalten. Die Definition von Lücke: Patristik sei die „Geschichte der Theologie in ihrer Gründungsperiode" mag, gleich den ähnlichen Begriffsbestimmungen bei F. Nitzsch (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1865, S. 55), Wagenmann (Art. „Patristik und Patrologie" in PRE.[2]) und in vielen encyklopädischen Lehrbüchern (wie v. Pelt, Hagenbach, Wirthmüller ꝛc.), auf einem seit geraumer Zeit bei Protestanten wie Katholiken eingewurzelten Sprachgebrauch fußen. Ein logischer Grund jedoch zu einer derartigen Beschränkung des Ausdrucks auf die Theologie altkirchlicher Zeit liegt nicht vor. Denn auch was 100, ja was nur 50 Jahre hinter unserer Zeit liegt, trägt für uns Jüngere väterlichen (altväterlichen) Charakter, und in jeder Epoche der kirchlichen Entwicklung bis herab auf die Zeiten eines Neander, eines Tholuck ꝛc. hat es hervorragende theologische Persönlichkeiten gegeben, die für ausgedehnte Kreise ihrer Umgebung schon zu ihren Lebzeiten die Bedeutung von „Vätern"

---

*) Vgl. schon das Martyr. Polycarp. c. 12: *οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν;* desgleichen S. Cypriani Acta proconsularia, n. 2, wo Cyprian von Karthago Papa Christianorum heißt; ferner Werke wie Cassians Collationes Patrum und ähnliche. Ferner die häufigen Berufungen der Konzilienakten auf den „Glauben der Väter" (womit oft die kirchlichen Theologen gerade der nächstvorhergegangenen Generation gemeint sind), z. B. C. Chalcedon.: *ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσι κτλ.*, C. Constantinop. 553: nos fidem tenere, quam et s. Patres confessi sunt; C. Const. 680, u. s. f. —

erlangt hatten. Es verhält sich mit dem Väternamen auf theologiegeschichtlichem Gebiete genau so, wie mit dem Namen „Heroen“ auf dem Gebiete der Völkergeschichte, oder mit dem Namen „Klassiker“ auf dem Felde der Literaturgeschichte. Mag man bei solchen Benennungen herkömmlich zunächst an die betreffenden Erscheinungen in der Welt der Antike denken: wer will es verwehren, sie daneben auf uns näherliegende Geschichtsbereiche zu übertragen und demgemäß von Heroen auch der Reformationszeit, von Klassikern des Humanismus, der neueren Nationalliteratur, der neueren Musik etc. zu reden! Der Sprachgebrauch, welcher die großen Theologen des Reformationsjahrhunderts als die „Väter“ der lutherischen und der reformierten Kirche bezeichnet, hat sich — auch abgesehen von dem, immerhin ziemlich einflußreich gewordenen Elberfelder Biographienwerke: „Die Väter und Begründer“ etc. — allgemein aufs festeste bei uns Evangelischen eingebürgert. Und wenn speziell Württembergs Theologen gern von ihren „Vätern“ reden und dabei an eine längere Reihe geistgesalbter Vorfahren der letzten Jahrhunderte, anhebend etwa mit J. Val. Andreä oder mit Bengel und schließend mit Hofacker oder gar erst mit Kapff, Beck, Gust. Werner etc., denken (man vgl. die von W. Claus herausgegebene Biographienserie: „Württembergische Väter“, 2 Bde., Stuttgart 1887 f.), so sind sie dazu vollständig berechtigt. Niemand vermag die Zulässigkeit einer solchen Verwendung des Väternamens zur Bezeichnung auch neuerer, ja selbst neuester theologischer Erscheinungen hervorragenden Ranges in Abrede zu stellen. Weder im protestantischen noch im katholischen Lager — wo ja auch auf Männer, wie Borromeo, Sales, A. M. da Liguori, ja Möhler u. a. entsprechende Ehrentitel (wie Pater oder gar Doctor Ecclesiae) gehäuft zu werden pflegen — wird die betreffende Sitte jemals verschwinden.

So steht denn eben Sprachgebrauch gegen Sprachgebrauch. Und wenn wir bereits im Bisherigen, besonders in den Literaturangaben zur Allgemeinen Kirchengeschichte, hie und da die bildliche, auch durch ihre bequeme Kürze sich empfehlende Benennung „Patristik“ statt der schwerfälligeren eigentlichen „Theologische Literaturgeschichte“ gebraucht haben und dies ferner (auch in der Dogmengeschichte, Symbolik, Dogmatik etc.) thun werden, so glauben wir ein volles wissenschaftliches Recht dafür in Anspruch nehmen zu dürfen.

Mit vollem Rechte sagt J. F. Räbiger (Theologik, S. 439): „. . . . Auch nach der patristischen Zeit hat der christliche Geist ununterbrochen in der Kirche fortgewirkt, und jedes Jahrhundert sind Männer in ihr aufgestanden, deren Schriften für ihre Zeit ebenfalls den Anspruch auf die Dignität kirchlicher Klassizität erheben dürfen. Auf geschichtlichem Standpunkt ist durchaus nicht abzusehen, warum ein Luther und Calvin dem Augustinus nachgesetzt, warum ein Schleiermacher weniger beachtet werden sollte, als Origenes und Chrysostomus. Die wissenschaftliche Patristik darf sich daher nicht auf die patres ecclesiae einer Zeit, etwa bis Ende des 6. Jahrhunderts beschränken, sondern muß ihre Aufgabe gleichmäßig auf alle patres ecclesiae ausdehnen. Sie muß das Leben, die Lehre und die Schriften sämtlicher Theologen, welche einen hervorstechenden Einfluß auf die Gestaltung des Kirchentums und die Ausbildung des Dogmas gehabt haben, in ihren Bereich ziehen und sich so zu einer allgemeinen Geschichte der Theologie erweitern.“ — Ähnlich auch J. P. Lange in seiner Th. Encykl., und schon Pelt (Enc., S. 357), welcher treffend bemerkt: „Zu freigebig und zu karg hat man den Namen der Kirchenväter fast allen kirchlichen Schriftstellern der ersten sechs, auch wohl acht Jahrhunderte beigelegt, aber auch auf diese beschränkt. Man sollte ihn entweder gar nicht brauchen oder allen schöpferischen Geistern beilegen, welche die Kirche wahrhaft gefördert haben.“

Darüber wie der Gefahr zu begegnen, daß unserere Disziplin, wenn über alle Jahr=

hunderte der Kirche erstreckt, zu übermäßigem Umfang anschwelle (eine auch von Räbiger l. c. aufgeworfene und in Untersuchung genommene Frage) wird unten, § 3, zu handeln sein.

2. Fortsetzung. „Patrologie" und „Patristik". Unterschied zwischen römisch-katholischer und protestantischer Auffassung und Behandlung unserer Wissenschaft.

Römische Theologen pflegen Patrologie und Patristik in der Weise zu unterscheiden, daß sie unter Patrologie die Lehre von den Vätern in biographischer und literarhistorischer Hinsicht, unter Patristik dagegen die Lehre oder Theologie der Väter, d. h. eine aus den Schriften der Kirchenväter zusammengestellte Glaubens- und Sittenlehre verstehen. Jene erstere wird also wesentlich als historische, diese letztere als systematische Disziplin aufgefaßt und dargestellt.*) — Ein wissenschaftlicher Grund zur Aufstellung dieser Distinktion liegt nicht vor. Beide Namen: *πατρολογία* (analog gebildet wie *ἀρχαιο-λογία*, 2c.) und *πατριστική* (sc. *ἐπιστήμη*) besagen s. v. a. „Kirchenväterkunde, Lehre von den Vätern"; die spezielle Beziehung dort auf Biographie und Bibliographie, hier auf Glaubens- und Sittenlehre wird lediglich in sie hineingetragen. Auf evangelisch-theologischem Standpunkte liegt auch eine Nötigung zur Zusammentragung einer besonderen Dogmatik und Ethik aus den KVV. gar nicht vor. Das Interesse, welches uns Evangelische zum Studium der Väter bestimmt und bei demselben leitet, kann zunächst nur das historische sein. Auch treten dem dieses Studium mit Unbefangenheit betreibenden Protestanten der Differenzen sowohl auf dogmatischem, wie auf ethischem Gebiete bei den Vätern weit zahlreichere und bedeutsamere entgegen als der übereinstimmenden Momente, so daß die Gewinnung einer theologia patrum von harmonisch-einheitlicher Gestalt ihm kaum möglich oder, wenn möglich, dann nur bei Anwendung arger harmonistischer Willkür und Mißachtung der Regeln gesunder wissenschaftlicher Forschung und Darstellung realisierbar erscheint. Das Motiv, welches die Theologen des Katholizismus auf den Versuch einer systematisch gestalteten Glaubens- und Sittenlehre der Väter beträchtlichen Wert zu legen treibt, ist das apologetische einer Ausstattung des heutigen römischen Kirchendogmas mit möglichst reichlichen und angesehenen Zeugnissen aus der älteren kirchlichen Überlieferung. Dieses kirchlich-apologetische Interesse kommt für den protestantischen Standpunkt, vermöge seiner grundsätzlichen Überordnung des Schriftprinzips über das Traditionsprinzip, entweder ganz in Wegfall (vgl. Artic. Smalc. p. 303, 15: Ex patrum enim verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei .... Regulam — habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei, et

*) Vgl. Alzog, Grundriß der Patr., § 1: „Patrologie" ist „der Teil der christlichen Literaturgeschichte, der sich mit der Geschichte (— näher mit der Biographie und Bibliographie) der KVV. beschäftigt," dagegen „Patristik" so viel als „Glaubens- und Sittenlehre aus den Vätern". — Nirschl, Lehrb. 2c. I, S. 2: „Zur Patristik verhält sich die Patrologie wie etwa die Theorie zur Praxis, oder wie die bibl. Einleitungswissenschaft zur Exegese und biblischen Theologie. Denn nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche versteht man unter Patristik die systematische Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre der KVV. und kirchlichen Schriftsteller". — Bernh. Schmid, Grundlinien 2c, 2. A., S. 1: „Die Patrologie ist die systematische (!?) Anweisung zur Kenntnis, zum Verständnis und zum Gebrauche der literarischen Werke der KVV. im Interesse der Theologie. Mit ihr verwandt ist die Patristik, d. i. die nach wissenschaftlichen Grundsätzen getroffene Zusammenstellung des aus den Väterwerken ausgehobenen, den Glauben, die Sitten und die Kirchendisziplin betreffenden Stoffes."

praeterea nemo, ne angelus quidem), oder wo es einigermaßen in Kraft bleibt, kommt ihm doch immer nur sekundäre Geltung zu. Dies etwa in der Weise, daß das Zeugnis angesehener Väter für diese oder jene Lehrweise dankbar verwertet oder als historisch bedeutsam hervorgehoben wird, aber ohne ihm irgend welches entscheidende dogmatische Gewicht beizulegen; man vgl. des M. Flacius Catalogus testium veritatis, 1556, sowie die bedeutsame Erklärung in Form. Conc., Epit. p. 517, 2: Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris litteris nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subiicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis, doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. Kurz gesagt: für den evang.-theologischen Standpunkt gewährt die Theologie der Väter überall nur ein sekundäres, und zwar hauptsächlich historisches Interesse. Ihre Ablösung von der biographisch-literarhistorischen Darstellung der Lehre von den Kirchenvätern, um eine besondere Disziplin systematischen Charakters, ein Mittelglied zwischen bibl. Theologie und kirchl. Dogmatik zu bilden, erscheint hier als überflüssig. Der protestantische Theologe bedarf keiner besonderen „Patristik" neben der „Patrologie".

Zumal da, wo die letztere Wissenschaft gemäß dem oben (§ 1) dargelegten, unter Beseitigung ihrer unmotivierten Beschränkung auf das altkirchliche Gebiet, zu einer mit den übrigen Hauptfächern der historischen Theologie in gesunde organische Wechselwirkung tretenden Gesamtgeschichte der christlichen Theologie erweitert wird, kommt das Unternehmen einer besonderen Vätertheologie als Seitenstücks sei es zur Symboltheologie (d. h. zur systematischen Zusammenfassung des Lehrgehalts einer bestimmten Gruppe kirchlicher Bekenntnisschriften, z. B. der lutherischen, der calvinischen ꝛc.), sei es zur spekulativ ausgestalteten kirchlichen Dogmatik und Ethik, selbstverständlich in Wegfall. Die Funktionen, welche der katholische Standpunkt jener Vätertheologie oder Patristik zuweist, versieht in unserer protestantischen Wissenschaft die Dogmengeschichte. Die testimonia patrum werden von uns weder ignoriert, noch verächtlich auf Seite geschoben; aber das Interesse, das wir an ihrer Erhebung und Entfaltung haben, ist jenes objektiv historische, welches aus unserem, die Tradition der h. Schrift unterordnenden Standpunkte mit Notwendigkeit sich ergibt und welches der römisch-kirchlichen Beschränkung des Väterbegriffs auf die Theologie einer bestimmten Zahl von Jahrhunderten (sowie innerhalb dieser Jahrhunderte auf einen abgegrenzten Kreis auserkorener, durch gewisse Attribute als vorzugsweise rechtgläubig charakterisierter kirchlicher Lehrer; vgl. den folg. Abschn.) selbstverständlich fern bleibt. Auch wir halten hoch von der „Wolke von Zeugen (Hebr. 12, 1) für die christliche Wahrheit; aber bei Behandlung des Problems, welche und wie viele Träger der christlichen Lehrentwicklung dieser Zeugenwolke zuzuzählen seien, verfahren wir unbefangener und gerechter als der römische Katholizismus, Eben deshalb sind es aber auch reichere und erquicklichere Ströme geistlichen Segens, die sich aus dieser Wolke von Zeugen über die Fluren unseres theologischen Lernens und Lebens ergießen.

3. Schluß. Literatur und Literärgeschichte? Feststellung der Darstellungsmethode und Periodeneinteilung.

Eine Behandlung der Theologiegeschichte unter ausschließlich literarisch-kritischem oder bibliographischem Gesichtspunkte, d. h. so daß lediglich die verschiedenen Schriften bezw. Schriftengruppen (ächte und unächte) der Theologen, sowie die Handschriften und Druckausgaben derselben, desgl. die Monographien über sie rc. verzeichnet würden, würde eine Disziplin von unerträglicher Trockenheit ergeben und von der zu lösenden Aufgabe gerade das Edelste und Wichtigste beiseite lassen. Nicht nur die äußere Schale, sondern vor allem auch der saftige, lebensfrische Kern der Väterkunde muß zur Geltung kommen; allerdings dieser letztere nicht gewaltsam losgelöst von jener, sondern in der Weise mit ihr verbunden, daß das auf jene literarischen externa der jeweilig behandelten Theologen bezügliche Material den Lebensskizzen, der theologischen Charakteristik und der literaturgeschichtlichen Würdigung derselben ergänzend beigefügt wird.

Also literaturgeschichtliche, nicht bloß literärgeschichtliche Behandlung des Stoffs! Aber wird dieser Stoff infolge einer solchen gleichermaßen in die Breite wie in die Tiefe gehenden Behandlung nicht übermäßig anschwellen? Zumal wenn bei der Theologiegeschichte des kirchlichen Altertums nicht stehen geblieben, sondern auch sowohl Mittelalter als neuere Zeit zur Darstellung gebracht wird?

Allerdings können bändereiche Werke das Ergebnis einer extensiv wie intensiv gleich gründlich verfahrenden patrologischen Darstellungsweise bilden; aber unbedingt nötig ist das Anwachsen des Materials zu solch voluminösem Charakter nicht. Ähnlich wie bei der Kirchengeschichte, der Archäologie, Dogmengeschichte rc., wird auch hier die gedrängte Kompendienform der Form des mehrbändigen Hand- oder Lehrbuchs zur Seite gehen dürfen. Das Mittel zur angemessenen Zusammenziehung des Stoffes wird vor allem in der Hervorhebung jener geistig bedeutendsten und einflußreichsten Führer der theologischen Lehrbildung in den einzelnen Perioden bestehen müssen, an welche die minder bedeutenden (in bald reicherer, bald knapperer Zahl) als Epigonen, Anhänger oder Schüler sich anschließen. Wird dieses Moment der Gruppierung der Theologen nach gewissen Schulen oder Richtungen (geistigen Strömungen) gehörig im Auge behalten, so kann der jeweilige geschichtliche Fortschritt in seinen charakteristischen Grundzügen zur Anschauung gebracht werden, ohne daß man die einzelnen Abschnitte mit einer lästigen Überfülle von Personennamen, Büchertiteln u. dgl. vollzupfropfen nötig hätte. Die Rücksicht auf quantitative Massenhaftigkeit darf überhaupt nicht der in erster Linie bestimmende Gesichtspunkt sein, für den Patristiker so wenig wie für den Kirchenhistoriker, den Dogmenhistoriker rc. Es kommt, angesichts der Fülle des zu behandelnden Materials, auf Treffung einer zweckmäßigen Auswahl an; und hiebei ist nicht nach äußerlich an den Stoff herangebrachten Gesichtspunkten, nicht nach persönlichen Liebhabereien, nicht nach gewissen durch eine kirchliche Tradition diktierten Regeln zu Werke zu gehen. Sondern die teils größeren, teils kleineren, teils einflußreicheren, teils minder berühmten Theologen eines jeden Zeitalters sind in den durch den Geschichtsverlauf selbst gegebenen Gruppenbildungen vorzuführen. Der Pragmatismus darf kein der

geschichtlichen Entwicklung gewaltsam aufgenötigter sein, er muß aus derselben mittelst genetischen Verfahrens hergeleitet und in seinen einzelnen Momenten organisch ausgestaltet werden.

Daß nicht für jeden Hauptzeitraum die nämlichen Kategorien- und Gruppenbildungen unabänderlich wiederkehren dürfen, versteht sich hienach von selbst. Legt man — wie sich das ungesucht als notwendig ergibt (denn Kirche und Theologie stehen durch alle Jahrhunderte hindurch in innigster Wechselwirkung) — die kirchenhistorischen Hauptzeiträume auch für die Theologiegeschichte zu Grunde, so wird innerhalb einer jeden dieser Perioden die Konstellation der theologischen Gruppen oder Schulen ihren eigenartigen Charakter tragen, und namentlich bei solchen Übergängen wie von der altkirchlichen Zeit zum MA., oder von diesem zur nachreformatorischen Zeit werden fundamental neue Prinzipien als gruppenbildende Faktoren hervortreten (vgl. Räbiger, a. a. O., S. 440). Wir werden fünf Hauptzeiträume zu behandeln haben: die vornicäischen Väter, die nachnicän. Väter bis zum 8. Jahrhundert, die vorscholastische Zeit des MA.s, das scholastische MA., und die Theologie der neueren Zeit, letztere selbstverständlich in mehrere Unterperioden sich gliedernd, deren Abgrenzung innerhalb der einzelnen Konfessionen z. Tl. von einander abweichen muß.

Das in den katholischen Darstellungen der Patrologie als kritisches Korrektiv und Schutzmittel gegenüber schädlicher Überfüllung mit Stoff herkömmlich angewendete Verfahren besteht darin, daß drei Klassen oder Stufen von Vätern unterschieden werden: Kirchenschriftsteller, Kirchenväter, Kirchenlehrer (Scriptores ecclesiastici, sancti Patres und Doctores ecclesiae). Von diesen gelten a) die Erstgenannten als solche Theologen der älteren Kirche, welche „zwar im Verband mit der Kirche lebten, aber den überlieferten Glauben in ihrer Lehre und in ihrem Leben nicht durchweg rein und treu ausgeprägt haben;*) so z. B. Tertullian, Klemens Alex., Origenes, Lactanz, Eusebius, Theodoret. b) Die Zweiten oder die KVV. im engeren und eigentlichen Sinn, sind die durch die vier Merkmale 1. der antiquitas competens, 2. der doctrina orthodoxa, 3. der sanctitas vitae, 4. der approbatio ecclesiae ausgezeichneten Kirchenschriftsteller höheren Ranges, wie Ignatius und die übrigen apostolischen Väter, Justin, Irenäus rc., später Ephräm, beide Cyrille, Joh. Damascenus, Isidor, Baeda rc. c) Die Kirchenlehrer bilden die oberste Rangklasse. Bei ihnen tritt zu jenen vier Merkmalen der Vaterschaft im allgem. als ein weiteres hinzu: 5. eminens eruditio, sowie obendrein 6. expressa ecclesiae declaratio, d. h. eine Art von Promotionsakt, wodurch die Kirche, bezw. der Papst als ihr Oberhaupt, den Betreffenden über die Stufe der bloßen Vaterschaft hinaus zur höchsten Doktorwürde emporhebt. Mit der Forderung der antiquitas (oben, Nr. 1) wird es bei der Bildung dieser Gruppe nicht sonderlich streng genommen. Denn zu den vier lateinischen Doctores Eccl. aus altkirchlicher Zeit, wie sie seit dem 13. Jahrhundert (Dekr. des Bonifaz VIII. von 1298) angenommen worden: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius I., sowie zu den vier ungefähr gleich alten griechischen Doctores: Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, traten schon gegen Ende des MAs. (infolge der rivalisierenden Bestrebungen und Interessen der dominikanischen und der franziskan. Ordenstheologen) Thomas Aquinas und Bonaventura hinzu. Neuerdings hat dann Papst Pius VIII. den hl. Bernhard (1830), Pius IX. aber nicht nur Hilarius von Poitiers (1852), sondern auch Alf. M. da Liguori (1871) und Franz von Sales (1877) mit dem Ehrentitel des Doctor ecclesiae geschmückt. Und im liturgischen Gebrauch der Orientalen wie der Lateiner wird schon seit früheren Jahrhunderten gelegentlich noch weiter gegriffen, so daß z. B. jene außer den vier oben genannten Griechen gern auch Cyrill von Alexandrien und Joh. Damascenus als „Lehrer

---

*) So Bernh. Schmid („Grundlinien" rc., S. 6). Ähnlich Alzog (S. 2): solche „um Bezeugung und Begründung kirchlicher Lehren hochverdiente Schriftsteller, welchen die Kirche, weil sie ungeachtet ihres Wandels und ihrer großen Gelehrsamkeit nicht immer und durchgängig die christl. Lehre im Geiste der Kirche erläutert und verteidigt haben, den Ehrennamen „Väter" versagte." Vgl. Nirschl (S. 6): „um die kirchl. Wissenschaft verdiente Gelehrte, denen das Merkmal der ganz reinen Orthodoxie und deshalb auch das der Heiligkeit mangelt."

der Kirche" behandeln, diese dagegen Leo d. Gr. und Petr. Chrysologus von Ravenna, Isidor von Sevilla, Petrus Damiani, Anselm von Canterbury mit entsprechender Würde auszeichnen. — Man sieht, auf diesem Tummelplatze unklar sich durchkreuzender Lokaltraditionen und gelegentlicher päpstlicher Machtsprüche kann eine gesunde historische Wissenschaft nicht festen Fuß fassen. Inkonsequenzen und Widersprüche sind daher in der kath. patrologischen Kompendienliteratur erblich und unaustilgbar. Besonders charakteristisch ist das in fast allen neueren Lehrbüchern (wenigstens des deutschen Katholizismus) hervortretende, seltsam inkonsequente Verfahren, daß jene allerhöchst promovierten und approbierten Doctores ecclesiae der mittleren und neueren Zeit (Bernhard, Thomas rc.) zwar regelmäßig in den einleitenden Paragraphen als Inhaber ihrer hohen Würde genannt, aber niemals mit behandelt werden, da der Darstellungsfaden allemal entweder schon bei Gregor d. Gr. und Joh. von Damaskus, oder doch bei Alkuinus abreißt. — Auch mit der Abgrenzung und Behandlung jener unteren Rangklasse der bloßen Kirchenschriftsteller wird höchst ungleichartig und willkürlich verfahren. Ist die Orthodoxie des Darstellers eine besonders strenge, so wird auch mit den ausgezeichnetsten jener scriptores, denen irgendwelcher Makel anhaftet, kurzer Prozeß gemacht und so z. B. bei B. Schmidt einem Klemens Alex. ein Raum von kaum 1½ Seiten, einem Dionysius M. fast nur ½ Seite gewidmet, während doch andere, in der Heterodoxie nach gewissen Richtungen noch weiter Gehende wie z. B. Synesius, Theodorus von Mopsuestia verhältnismäßig eingehender betrachtet werden. Die eigentlichen Ketzerhäupter oder Archihäretiker wie Marcion, Novatian, Arius, Apollinaris von Laodicea, Eunomius, Pelagius rc. werden in der Regel ganz von der Darstellung ausgeschlossen — etwa mit der in der Einl. abgegebenen Erklärung: diese „nicht im Gemeinschaft mit der Kirche lebenden" Theologen seien nur scriptores christiani, aber nicht scr. ecclesiastici (so Schmidt, S. 6). Aber konsequent wird auch in dieser Hinsicht keineswegs verfahren. Dem „Schismatiker" Novatian widerfährt doch meistens (auch b. Schmidt, S. 63) die Gnade einer kurzen Besprechung. Über Apollinaris (der trotz seiner eminenten theol. Bedeutung z. B. in Nirschls dreibändigem Werke ganz unberücksichtigt geblieben ist!) bietet die neueste Aufl. des Alzogschen Lehrbuchs wenigstens ½ Seite (S. 301); sogar Priscillian, der spanische Häretiker, ist hier (S. 365) aus Anlaß seiner jüngst aufgefundenen Traktate einer Erwähnung für wert erachtet worden. Über mehrere notorische Arianer, wie Euseb. von Nikomedia rc., wird ebenhier in Kürze gehandelt, desgleichen über den Eunomianer Ulfila (S. 511). Dagegen ist weder von Arius noch von Eunomius, ungeachtet ihrer nicht geringen Wichtigkeit als Schriftsteller, irgendwo in besonderen Abschnitten die Rede, u. s. f. — Auf dem römischen Traditionsstandpunkte sind derartige Inkonsequenzen und Verstöße gegen ächte historische Wissenschaftlichkeit nun einmal unvermeidlich. Auch eine den thatsächl. historischen Verhältnissen wahrhaft entsprechende Gruppierung der Schriftsteller gelingt den kath. Patristikern in der Regel nicht. Selbst ihre besten Arbeiten können nach dieser Seite hin nicht befriedigen. — Mit noch einigem Derartigem, woran übrigens außer der katholischen auch die einschlägige protestantische Literatur zum Teil sich beteiligt, wird uns der folgende Abschnitt bekannt machen.

4. Quellen und Quellensammlungen.

Als Berichterstatterin über die Thätigkeit kirchlicher Schriftsteller hat die Patristik im wesentlichen nur schriftliche — d. h. handschriftliche oder durch Druckwerke überlieferte — Quellen zu bearbeiten. Dem für Kirchen- und Dogmengeschichte, und zumal für christliche Archäologie, fundamental wichtigen Bereiche der Monumentalquellen kommt auf dem Felde des patristischen Forschens nur eine nebensächliche Bedeutung zu (vgl. übrigens Piper, Einl. in d. monumentale Theol., S. 74 ff.).

Auszuschließen von genauerer Untersuchung oder höchstens nur beiläufigerweise zu behandeln sind die etwaigen nichttheologischen Werke der kirchlichen Autoren oder Väter im weiteren Sinne; also beispielsweise die Arbeiten Augustins auf dem Felde der Grammatik, Dialektik, Musik, die auf Physik u. dgl. bezüglichen Schriften eines Albertus M., Thomas Aquinas und anderer Scholastiker, desgleichen Melanchthons Vorlesungen über Rhetorik, Dialektik, Physik u. s. f. Dagegen nicht auszuschließen sind, laut dem bisher (bes. in der Note zu Nr. 3) von uns Ausgeführten die Werke heterodoxer Theologen, von welchen vielfach, ungeachtet ihres weiten Abirrens von der Norm kirchlicher Rechtgläubigkeit, ein erheblich weitgreifender und nachhaltiger Einfluß

auf spätere theologische Lehr- und Lebensgestaltungen ausgegangen ist. So z. B. in der alten Kirche: des Origenes *Περὶ ἀρχῶν*, die Schriften des Arius, Eunomius, Apollinaris, Pelagius, Nestorius 2c.; im Mittelalter: des Abälard Theologia christiana, die Schriften Joachims, Olivis, Meister Ekkarts; in der Reformations-Epoche: Schwenckfeldts, Franks, Weigels, J. Böhmes Schriften u. s. f. Daß wir mit dieser Beanspruchung auch der häretischen Literatur — wenigstens derjenigen Partien derselben, die auf die Ausbildung der kirchlichen Theologie direkt oder indirekt wichtigen Einfluß geübt — für unsern Untersuchungsbereich zur römisch-katholischen Lehr- und Forschungsmethode in einen besonders scharfen Gegensatz treten, liegt auf der Hand. Das Quellenmaterial des konsequent und korrekt zu Werke gehenden protestantischen Patristikers ist notwendig ein viel reichhaltigeres, als das von den römischen Vertretern der Disziplin in Benutzung gezogene.

Eine aus diesem Sachverhalt mit Notwendigkeit sich ergebende Verschiedenheit der einerseits auf katholischem, andererseits auf evangelischem Gebiet betreffs des patristischen (oder theologiegeschichtlichen) Quellenapparats herrschenden Verhältnisse betrifft das Unternehmen einer Zusammenfassung größerer Gruppen von Quellen, oder gar ihrer Gesamtheit, zu größeren Sammelwerken. Der katholische Theologe mit seinem enger begrenzten, dogmatisch und kirchenrechtlich abgezirkelten Väterbegriff kann das Unternehmen einer Zusammenschichtung des gesamten Quellenstoffs zu Einer bändereichen Publikationsserie (einer Bibliotheca maxima Patrum; einem Cursus completus Patrologiae) als ausführbar betrachten. Auf dem Standpunkte protestantischer Wissenschaftlichkeit wird man den Gedanken an eine derartige patristische „Universalbibliothek" von vornherein als undurchführbar fallen lassen und da, wo es sich um das Vereinigen einer Mehrheit von Quellen zu größeren Publikationsserien handelt, bei der Bildung enger begrenzter Gruppen (z. B. eines Corpus apologetarum graecorum sec. saeculi, eines Corpus Reformatorum 2c.) stehen bleiben. Doch kommen verschiedene Inkonsequenzen im einen wie im andern der beiden konfessionellen Lager auch auf diesem Gebiete hie und da vor. Während die früheren katholischen Sammler (De la Bigne, Dupont, Galland und noch Migne) das Mittelalter als noch mit zu ihrem Ressort gehörig behandelten, wurden H. Hurters lateinische und Thalhofers verdeutschte Väterbibliothek so angelegt, daß die aufgenommenen Stoffe auf die 7—8 ersten Jahrhunderte beschränkt blieben. Von den lutherischen patristischen Forschern und Sammlern in früherer Zeit arbeitete J. Alb. Fabricius mit umfassender Weite des Blicks, erst beim 16. Jahrhundert sich die Grenzlinie ziehend. Dagegen legten alle Späteren für ihre Arbeiten einen enger begrenzten Begriff von Kirchenvätern zu Grunde.

Katholische Väter-Sammlungen (von mehr oder weniger umfassender Anlage).

Magna bibliotheca vett. patrum et antiqu. scriptorum ecclesiasticorum, ed. Margarin de la Bigne. Par. 1875 ff. 8 t. f. 1654 ff. (17 voll. fol.)
(Unvollständig und unkritisch. Seit Ende des 17. Jahrhunderts durch die folg. Sammlung fast überall aus dem Gebrauche verdrängt.)

Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum eccl., cura Phil. Dupont. Lugdun. 1677 ff. 17 t. f. (bis ins 15. Jahrhundert reichend; die griech. Väter nur in lat. Übers. gebend. Im folgenden abkürzend zitiert BL (Bibl. Lugd.). Vgl. den dazu gehörigen Apparatus von Le Nourry (s. u., § 5).

Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque script. eccl. in XIII tom. distributa ab Andr. Gallandio Acc. Supplem. Venet. 1765—88. 14 voll. f. (Zwar minder reichhaltig als die vorige Sammlung, aber kritisch wertvoller, die griech. Väter im Urtext nebst lat. Übers. bietend. Im folg. mit BG od. B. Gall. zitiert.)

Collectio selecta ss. ecclesiae patrum complectens exquisitissima opera. Ed. Caillau et Guillon. Par. 1829 ff. 133 t. 8° (kritisch fast wertlos; die griech. VV. nur lat.).

Cursus patrologiae completus sive Bibliotheca omnium ss. patrum doctorum ecclesiae etc. Cur. Abbé Migne. Paris 1844 ff. 375 Bde. Lex.-Okt. nebst einigen Registerbänden (im folg. mit M. zit.). Zwar in kritischer Hinsicht viele Mängel bietend, aber wegen ihrer Reichhaltigkeit, ja relat. Vollständigkeit doch unentbehrlich. Die Series graeca hat 104 Bde. und geht bis auf Photius (863); eine Fortsetzung in 58 Bänden geht bis zum Florentiner Konzil (1440). Die Series lat. hat 217 Bde., welche bis auf Innocenz III. reichen. Eine Fortsetzung dieser Serie hat Horoy zu veröffentlichen begonnen: Medii aevi biblioth. patristica s. patrologia ab a. 1216 usque ad conc. Tridentini tempora. Paris 1879 ff.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Editum consilio et impensis Academiae litter. Caesareae Vindobonensis. Wien 1866 ff. (bis 1888 19 Bde. Okt.).

Diese Wiener Vätersammlung (im folg. abkürzend CEL bezeichnet) beschränkt sich zwar auf die lat. KV. und zwar zunächst nur auf die der ält. Zeit, bildet aber die erste nach wahrhaft krit. philol. Methode angelegte und zur Ausführung gebrachte Serie patristischer Texte.

Sanctorum Patrum opuscula selecta, ed. et commentariis auxit H. Hurter, S. J. Innsbruck 1868 ff. 48 Bde. 12°.

Niedliche, zum Teil gut kommentierte u. für den prakt. Gebrauch bequeme Texte von älteren KVV. bietende Taschenbibliothek. Seit 1884 hat eine Series altera in etwas größ. Format (8°) zu erscheinen begonnen, worin auch umfänglichere Werke der Väter, z. B. größere Kommentare zu bibl. Büchern ꝛc., ediert werden sollen.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patrist. Werke in deutscher Übersetzung. Herausgeg. von Reithmayr ꝛc. und später unter Oberleitung von V. Thalhofer. Kempten 1869 ff. 412 Bändchen od. 79 Bde. 16°.

In einigen ihrer Abteilungen seltenere und schwer zugängliche Vätertexte in guten Übersetzungen bietend. Auch sonst wegen der erläut. Anmerkungen u. Einleitungen nicht ganz ohne Wert.

Wegen der ohne Rücksicht auf Vollständigkeit veranstalteten Teilsammlungen von Vätertexten (wie schon Patriarch Photius († 891) in seiner gelehrten Excerptensammlung Myriobiblon s. Bibliotheca [Auszüge aus 279 meist kirchlichen, z. Teil auch klass. Autoren enthaltend; beste Ausg. v. Im. Bekker, Berl. 1824]; sodann aus neuerer Zeit H. Canisius, Antiquae Lectiones, 6 Bde. 4, Ingolstadt 1601; F. Combefisius, Novum auctarium bibliothecae Patrum, 2 t., Par. 1648, und: Noviss. Auctar., ib. 1672; Cotelerius, Patr. apost. opp. 1672 und Monumenta Eccl. graecae, 3 t. 4°, Par. 1677; Jos. Sim. Assemani, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, 4 t. f., Rom. 1719 ff., u. s. f.; aus unserem Jahrhundert bes. Ang. Mai, Nova collectio scriptor. veterum. 10 t. 4. Rom 1825 ff., Spicileg. Rom., 10 t. 8., ib. 1839 ff., und: Nova Patrum collectio ib. 1852 ff., 9 t. 4°, sowie J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense, 4 t. 8; Paris 1852 ff.; Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata, 4 t., Par. 1876 ff.; und: Analecta novissima, spicil. Sol. altera continuatio t. 1., Par. 1885) vgl. die Verzeichnisse bei Nirschl, Lehrb. der Patrol. I, S. 44 f.; auch Propädt. der KG. (Mainz 1888) S. 27.

Sammlungen protestantischer Forscher (meist nur das ältere patrist. Literaturgebiet betreffend und in der Regel ohne Rücksicht auf Vollständigkeit angelegt).

Joh. Alb. Fabricius, Bibliotheca graeca. 14 Bde. Hamb. 1705—28; neue Ausg. in 12 Bdn. v. Harles 1790 ff. (unvollendet).

Dess. Bibliotheca latina. 3 Bde. 1697. 1721 (neue Ausg. v. Ernesti, Leipz. 1773 ff.), und: Bibliotheca lat. mediae et infimae latinitatis, 5 Bde. 1734; n. Ausg. von Mansi in 6 Bdn., Padua 1754 ff., sowie neueste, cum. Supplem. Schoettgenii, 6 t., Flor. 1858. — E. Grabe, Spicilegium ss. patrum et haereticorum I. II. III. saeculi. Ed. alt. 2 t. Oxoniae 1700.

Jos. Routh, Reliquiae sacrae. 4 t. 8. Oxon. 1814; ed. alt., 5 t. 8, ib. 1846.

Gersdorf u. Richter, Bibliotheca patrum latinorum (ed. Gersd.) und: Bibl. patr. graecorum selecta (ed. Richt.). Leipz. 1826 ff.

Rheinwald u. Pelt, Homiliarium patristicum. Berlin 1829—33.

Thilo, Bibliotheca Patrum dogmatica. Leipz. 1853. 54.

Br. Lindner, Bibliotheca patrum selectissima. 3 Bdch. 16°. Leipz. 1857 f.

Franz Oehler, Bibliothek der KVV., eine Auswahl aus ihren Werken: Urschrift mit deutsch. Übers. Bd. I–IV (Greg. v. Nyssa). 3 Bde. Leipz. 1858 ff.
(Gleich den drei vorher gen. Sammlungen unvollendet geblieben.)
Ante-Nicene Library, ed by Roberts and Donaldson. 24 vols. Edinb., Clark 1867--71.
Library of the Fathers of the Holy Catholic Church anterior of the Division of the East and the West. Translated by Members of the Engl. Church. Oxford 1839 ff.
Jetzt ungefähr 50 Bde. Gleich dem vorigen Werke ein engl. Seitenstück zu der Kemptener KVV.-Bibliothek bildend.
Phil. Schaff, A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers (published by the „Christian Literature Company"). Buffalo, N.Y., 1866 ff.
(Amerikan. Bearbeitung der beiden vorgenannten engl. Werke.)
The Christian Classics Series. London (Religious Tract Society).
(Übersetzungen ausgewählter KVV.-Texte.)

Sammelwerke zur protestantisch-theologischen Literatur
(durchweg den Charakter von Teilsammlungen oder auch von Anthologien tragend).

Für die deutsche und schweizerische Reformationsliteratur:

Corpus Reformatorum, Braunschweig 1834 ff. 4. (im folg. mit CR. zit.).
T. I—XXVIII: Phil. Melanchthonis opp. edid. Bretschneider et Bindseil. 1834 ff.
T. XXIX ff. Jo. Calvini opp. edid. Baum, Cunitz, Reuss 1863 ff. (bis jetzt 36 Bde.).
(Von vorzügl. krit. Wert, ähnl. wie die seit 1883 erscheinende, aber nicht zu dieser Sammlung gehörige Weimarer Gesamtausg. von Luthers Werken).
Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche, eingeleitet von K. R. Hagenbach. 10 Bde. Elberfeld 1857–62.
Leben &c. der luther. Kirche, eingeleitet von C. J. Nitzsch. 9 Bde. Elberf. 1861—75.
(Im allgem. mehr nur Biographiensammlung, aber in einigen Abteilungen auch ganze Texte wichtiger Schriften oder wenigstens reichhaltige Auszüge bietend. Im folg. mit EV. zitiert.)
Evangelische Volksbibliothek, herausgeg. von Dr. Klaiber. 5 Bde. Stuttgart. 1868.
(Sammlung von Biographien und nach anthologischem Prinzip ausgewählten Schriften der hervorragendsten prakt. Theologen, Erbauungsschriftsteller und geistl. Dichter des deutschen Protestantismus von Luther bis gegen Ende des 18. Jahrhdts.).
Bibliothek theologischer Klassiker. Ausgewählt und herausgeg. von evangel. Theol. (Eingeleitet von F. Zimmer). Gotha 1888 ff. (Ausgewähltes von Luth., Tholuck, Schleierm. &c.)
Hieher gehören auch die dem fachwissenschaftlichen Interesse dienenden Quellensammlungen, wie W. Bestes homiletische Bibliothek (Die bedeutendsten Kanzelredner der luth. K. des 16. und des 17. Jahrhunderts in Biogr. und einer Auswahl ihrer Predigten. 3 Bde. Dresden 1856–86), Kehrbachs Monumenta Germaniae paedagogica (Berlin 1883 ff., bis 1888 sechs Bde.) &c.

Für die französ. Ref.-Literatur noch:

Correspondance des Réformateurs dans les pays de la langue française, publiée par A. L. Herminjard. 5 vols. Genf 1866—83.

Für die englische und schottische Reformationsliteratur:

Works of the English Reformers, published by the Parker Society 14 vols. 1841—54.
Works of the Scottish Reformers, publ. by the Spottiswoode Soc. 16 vols. Edinb. 1844 sq.
Publications of the Hanserd Knolly Society. Lond. 1845 ff. (Die Werke der älteren baptist. Schriftsteller.)

Für Polen, insbes. den Socinianismus:

Bibliotheca fratrum Polonorum, et Wissowatius etc. 18 voll. f. Jrenopoli 1656 ff.

Für Böhmen:

Hist. et monumenta Jo. Hus et Hieronymi Pragensis. 2 t. f. Nürnb. 1715.
Quellen und Untersuchungen zur Gesch. der böhm. Brüder von Jarosl. Goll. Prag 1878.

Für Spanien:

Obras antiguas de los Españoles reformatos, herausg. von B. B. Wiffen und Luis Usoz y Rio. 20 Bde. 1847–70.
Bibliotheca Wilffeniana. Spanish Reformers of two Centuries from 1520. By Ed. Boehmer. 2 vols. 1874—1883.

Für Italien:

Bibliotheca della Riforma Italiana. Herausg. v. Comba, Böhmer, Benrath &c. seit 1883 (bis Ende 1884 5 Bde.).

5. Darstellungen und Teildarstellungen.

Als erster Versuch einer Bearbeitung der Väterkunde als besonderer Disziplin darf das Verzeichnis christlicher Schriftsteller des Hieronymus (392) gelten. Seinem Inhalt nach großenteils (und zwar ziemlich kritiklos) aus Eusebs Kirchengeschichte kompiliert, der Form und dem Namen nach dem römischen Schriftstellerkatalog des Suetonius nachgebildet, bildete dieses dem römischen Leibwachenoberst Dexter gewidmete Büchlein in der Mehrzahl seiner 135 Nummern ein trockenes bibliographisches Register mit dürftigen biographischen Notizen und meist sehr flüchtig gearteten literarischen Charakteristiken. Nichtsdestoweniger erwarb es sich bedeutende Beliebtheit, wie die frühzeitig hervorgetretene Übersetzung ins Griechische (herrührend von einem gewissen Sophronius) und die bis in die neuere Zeit hinein sich erstreckende Reihe abendländischer Fortsetzer des Werkchens zeigt.

Von diesen Continuatoren des hieronymianischen Katalogs — mit diesem zusammen zuweilen als Nomenclatores veteres bezeichnet — gehören der Südgallier Gennadius († um 493) und die beiden Spanier Isidorus Hispalensis († 636) und Ildefonsus von Toledo († 767) der ausgehenden altkirchlichen Zeit an; ferner Honorius von Autun († 1120), Sigebert von Gemblours († 1112) und dessen Fortsetzer Heinrich von Gent († 1293) dem Zeitalter der Kreuzzüge; endlich Abt Joh. Trittenheim von Sponheim († 1516) den letzten Jahren des Mittelalters. — Spätere Gesamtausgaben dieser Nomenclatoren nebst Fortführungen ihrer Schriftstellerlisten bis in die nachreformatorische Zeit hinein lieferten katholischerseits der Domdechant Aubertus Miräus in Antwerpen († 1640), protestantischerseits der Hamburger Gymnasialprofessor Joh. Albert Fabricius († 1736 — vgl. ob., S. 9 f.).

Inzwischen war durch mehrere Reformatoren des 16. Jahrhunderts, wie Oekolampadius, Melanchthon, Chemnitz, Flacius, sowie im Gegensatz zu deren Bestrebungen auf papistischer Seite durch Baronius, Bellarmin, Possevin u. a. Anregung zu rüstigerer Betreibung patrologischer Studien gegeben worden. An der so erzeugten Konkurrenz protestantischer und katholischer Forscher und Darsteller sind die letzteren, namentlich die des katholischen Frankreich seit Ausgang des 17. Jahrhunderts, im allgemeinen mit den extensiv ansehnlichsten und umfassendst angelegten Leistungen beteiligt. Was der Anglikanismus (besonders Cave, später Routh), sowie das festländische Reformiertentum (Scultetus, Oudin) und Luthertum (J. Gerhard, J. A. Fabricius, J. G. Walch, Schoenemann) beigesteuert, bleibt, wenn auch nicht in Hinsicht auf inneren Wert, doch im Punkte der Bändezahl hinter diesen französisch-katholischen Arbeiten zurück.

Für die patristischen Literaturverhälnisse der Gegenwart tritt auf katholischer Seite (insbesondere in Deutschland) ein regerer Eifer in Produktion handlicher Kompendien und übersichtlicher Nachschlagewerke, auf evangelischer ein vorzugsweise kräftiges und vielfach erfolgreiches Streben nach kritischer Detailforschung im Bereich der entlegeneren und früher mehr oder minder vernachlässigten Väterliteratur als charakteristisch hervor. In der ersteren Richtung verdienen Möhler, Feßler, Alzog und (bedingterweise) Nirschl mit Auszeichnung genannt zu werden, in der letzteren Ad. Ebert, Ad. Harnack,

P. C. Caspari, J. Draeseke ꝛc. — Speziell um die Darstellung der neueren (nachreformatorischen, bezw. nachtridentinischen) Theologiegeschichte erwarben auf protestantischer Seite Gustav Frank, J. A. Dorner, J. Hunt, G. Tulloch, Stoughton ꝛc., auf katholischer K. Werner und H. Hurter mehr oder minder namhafte Verdienste.

Die älteren Nomenclatoren:

Eus. Sophr. Hieronymus, De viris illustribus liber, s. Catalogus scriptorum ecclesiasticorum (in Opp. ed. Vallarsi, Venet. 1766, t. II). Separatausg. v. Herding, s. u. Im Folg. citiert: Catal. od. Cat.
Gennadius Massiliensis, Catalogus virorum illustrium (geschr. ca. 480). Im Anschl. an das Vor. in: Hieronymi de viris illustrib. lib. Accedit Gennadii Catal. etc. Ex. recens. Guilelmi Herding. Lpz., Teubner. [Nützliche Handausg., obschon in krit. Hinsicht mangelhaft.]
Isidorus Hispalensis, De viris illustribus (in den Opp. Isid. ed. F. Arevalo, Rom 1797 ff., t. VII).
Ildephonsus, De scriptoribus ecclesiasticis (bei Arevalo l. c., p. 165 ff.).
Honorius Augustodun., De luminaribus ecclesiae s. de scriptoribus ecclesiasticis.
Sigebertus Gemblacensis, De scriptorib. ecclesiasticis, c. continuat. Henrici Gandavensis.
Jo. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis [zählt von Clemens Romanus, ca. 90, bis zum Verf. selbst, 1592, im ganzen 970 Schriftsteller auf. Im einzelnen vielfach unkritisch].
Diese alle vereinigt, nebst einer Forts. bis geg. 1640, bei
Aubertus Miräus, Bibliotheca ecclesiastica, s. Nomenclatores septem veteres: S. Hieron., Gennad., S. Ildeph., Sigeb. Gemb., Isid. Hisp., Honor. Aug. et Henr. Gandav., cum. scholiis. Antverpiae 1639 fol. Nebst späterer Fortsetzung: Bibliothecae eccl. pars. altera, s. de scriptorib. eccl. ab a. 1494 usque ad sua tempora. Op. posthumum. Antwerp. 1649 f.
J. Alb. Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718 fol.
(Neue Gesamtausg. der sämtlichen Genannten in Einem Band. Wegen der späteren patrolog. Arbeiten des Fabricius s. o., S. 10.)

Protestantische Arbeiten aus dem 16. bis 18. Jahrhundert:

J. Oekolampadius, Dialogus, quid de eucharistia veteres tum Graeci tum latini senserint. 1530.
Ph. Melanchthon, Sententiae patrum de coena Domini. Ders., De ecclesiae auctoritate et veterum scriptis, s. libellus de scriptorib. ecclesiasticis (im C. R. 23, 525 ff.).
Mart. Chemnitz, Oratio de lectione patrum ac de vero rectoque usu scriptorum patrum.
Math. Flacius Illyricus, Catalogus testium veritatis. 1556. Ders. in s. Centuriae Magdeburgenses, seit 1559 ff. (vgl. Preger, Flacius II, 413 ff.).
Michael Neander (Schulrekt. in Ilfeld, † 1595), Theologia christiana — patrum graecorum et latinorum dictis exposita. Leipz. 1595. 4.
Joh. Schopff (luth. Abt v. Blaubeuren), Academia J. Christi, s. brevis descriptio patrum ac doctorum ecclesiae. Tübing. 1593; ed. c. auct. Himmel, Speier 1616.
Abrah. Scultetus († 1624), Medulla theologiae patrum. 4 t., Amberg 1598—1613.
Joh. Gerhardt († 1637), Patrologia s. de primitivae ecclesiae doctorum vita et lucubrationibus. Op. posthum., ed. Jo. Ern. Gerhard. Jen. 1653; ed. 2. 1673.
J. Hülsemann († 1661), Patrologia, ed. Scherzer, Lpz. 1670.
William Cave (Kanonikus in Windsor, † 1713), Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum. 2 t. fol. Lond. 1688; ed auct. Oxford 1740; Bas. 1741.
Casimir Oudinus (ehemaliger Prämonstratenser, gegen 1690 in Holland Calvinist geworden, gest. in Leiden 1717), Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis etc. III t. fol. Leipz. 1722 (gelehrte und reichhaltige, aber teilweise unkritische Kompilation, bis z. J. 1460 reichend).
J. G. Walch, Bibliotheca patristica. Jena 1757. 1770 (neue Ausg. v. Danz, 1834. 39).
Gottl. Schoenemann, Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum a Tertulliano usque ad Gregor. M. et Isidorum Hisp. 2 t. 8. Lpz. 1792—94.

Katholische Arbeiten des 17. und 18. Jahrhunderts:

Rob. Bellarminus, Lib. de scriptoribus ecclestiasticis, in T. VII Op. ed Colon., auch öfter besonders: Köln 1613; Rom 1613: Paris 1616 (cura Jac. Sirmond., die beste Ausgabe) ꝛc.
Ant. Possevinus, Apparatus sacer ad scriptores V. et N. T., eorum interpretes, synodos et patres latinos ac graecos; horum versiones; theologos scholasticos quique contra haereticos egerunt; chronographos et historiographos ecclesiasticos; eos qui casus conscientiae explicarunt, etc. T. III fol. Venet. 1603—1606. [Ungeheuer stoffreiche, aber

höchst unkrit. Kompilation. Die dem 3. Bande beigegebenen Catalogi zählen über 8000 behandelte Schriftsteller auf (vgl. Hurter, Nomenclator litter. (s. fg. S.) I, 329].

Phil. Labbé, De scriptoribus eccl. Bellarmini philologicae et histor. dissertationes. 2 t. 8. Paris 1660.

Ellies Du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages. 47 t. 8. Par. 1686—1714; auch 19 t. 4. Amsterd. 1690—1715. (Eine Paris 1693 ff. begonnene lat. Ausg. in 4. gedieh nur bis zum 3. Bde.).

Seb. le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir de guide dans les six prem. six siècles de l'hist. ecclésiastiques. 16 t. 4. Par. 1693. Venet. 1732.
(Gehört mit hierher, bes. wegen seiner reichhaltigen patristischen Exkurse.)

Le Nourry, Apparatus ad Bibliothecam max. Patrum. 2 t. fol. Par. 1694. 1703—15.

Remy Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. 23 t. 4. Paris 1729—63 (später durch Et. Rondet vermehrt mit einer Table générale des matières etc. 2 t. Par. 1782). Neue Aufl. des Ganzen in 15 Bd. 4. Par. 1858—65.

P. Jos. de Tricalet, Bibliothèque portative des pères de l'église. 9 t. 8. Par. 1758—62. (wesentl. nur Auszug aus Ceillier; neue Ausg. in 8 BB. Par. 1785; auch lat., Bassano 1783).

Placidus Sprenger, O. S. B., Thesaurus rei patristicae. 3 B. 4. Würzb. 1782.

Dominikus Schram, O. S. B., Analysis fidei operum S. Patrum et Scriptt. eccl. 18 B. 8. Augsb. 1780 ff.

Gottfr. Lumper, O. S. B., Historia hist.-critica de vita, scriptis atque doctrina ss. Patrum etc. 15 B. 8. 1783 ff.
[Über diese drei Werke benediktinischer Autoren (alle drei unvollendet, nur bis zum 3. bezw. 4. Jahrhundert gediehen), vgl. Nirschl I, 38.]

Neueste katholische Lehrbücher und Leitfäden:

[Kleinere, auf heutigem Standpunkt der Wissenschaft als wertlos zu bezeichnende Darstellungen lieferten: Wiest 1795; Busse 1828; Goldwitzer 1828 und 1833; Caillau (franz.) 1830; Locherer 1836; Annegarn 1839; Eberl 1854; Magon 1864 (vgl. Näheres bei Nirschl, S. 38 f., u. in Wagenmanns Art. „Patristik" in PRE.², 308). Das neueste derartige Büchlein lieferte der Benediktiner Bernh. Schmid: Grundlinien der Patrologie. Freiburg i. Br. 1879; 2. A. 1886.

Gehaltvollere Leistungen:

Mich. Permaneder, Bibliotheca patristica. 2 Bde. Landshut 1841. 42.

J. Ad. Möhler, Patrologie oder christl. Literärgeschichte, herausg. von F. X. Reithmayr. Regensb. 1840 (nur bis zum Anf. des 4. Jahrhdts. reichend, aber im Einzelnen manches noch jetzt beachtenswerte, bes. geistreiche Charakteristen der hervorragendsten Väter bietend).

Jos. Feßler, Institutiones patrologicae. 2 t. 8. Innsbruck 1850. 51.
(Unter den neueren kath. Lehrbb. das präzisest gearbeitete, aber freilich im Punkte der Periodisierung und Gruppierung des Materials ganz ebenso unbefriedigend, wie die übrigen [vgl. S. 8]. Reicht bis zu Greg. I.)

Joh. Alzog, Grundriß der Patrologie oder der älteren christl. Literaturgeschichte. Freiburg 1866. 4. Aufl. 1888.
(Vgl. § 3, Anm.)

Jos. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik. 3 Bde. Mainz 1881—85.
(Zwar reichhaltiger als die beiden vorigen, aber vielfach flüchtig und unzuverlässig gearbeitet, bes. in bibliographischer Hinsicht und was die Verwertung der neueren prot. Forschung betrifft.)

Dorotheos Scholarios (Erzb. v. Larissa, † 1880 in Athen), *Κλεῖς τῆς πατρολογίας.*
(Von dems. auch ein unvollendet gebliebenes lexikal. *Ταμιεῖον τῆς πατρολογίας* (t. I: *α—γ*.)

Protestantische Lehrbücher:

H. J. Pestalozzi, Grundlinien der Geschichte der kirchl. Literatur. Göttingen 1811.

J. G. V. Engelhardt, Literarischer Leitfaden zu Vorless. über d. Patristik. Erlangen 1823.

Dowling, Notitia scriptorum S. Patrum. Oxon. 1839.

J. T. L. Danz, Initia doctrinae patristicae. Jen. 1839.
(Auch diese jetzt sämtl. veraltet.)

G. P. Fischer, Early Christian Litterature Primers. New-York 1879.
(Nur bis zum Nicän. Konzil.)

Biographiensammlungen, literarhistorische Darstellungen u. s. f.:

G. F. Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien oder die Kirche Christi und ihre

Zeugen. 24 Bde. bis zum Schlusse des MAs. Zürich 1842 ff. Zweite Aufl., besorgt von P. Böhringer, 1873 ff.

Smith u. Wace, Dictionary of Christian Biography etc. 4 vols. Lond. 1877—87 (bestes Handb. der altchristl. Biographie in alphabet. Anordnung: s. Hdb. I, 1, S. 112).

J. F. C. Bähr, Geschichte der röm. Litteratur. Supplem. I—III. 3. A. Karlsruhe 1844. 45. (Bis zu Karl d. Gr. reichend.)

Ad. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendland. Bd. I: Gesch. der christl. lat. Liter. bis zu Karl d. Gr.; Bd. II: bis z. Tode Karls d. Kahlen; Bd. III: bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts. Lpz. 1874—87.

(Bis jetzt die reichhaltigste u. in mehrf. Hinsicht tüchtigste Darstellung der behandelten Zeitabschnitte.)

Vgl. auch: W. Christ, Geschichte der griech. Literatur bis auf die Zeit Justinians. Nördl. 1889 (aus J. Müllers Handb. der klass. Altertumswissensch., Bd. 7), S. 639 ff.

Osk. v. Gebhardt und Ad. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Lpz. 1882 ff.

(Bis jetzt fünf Bände. Mit wertvollen monograph. Beiträgen auch von Jahn, Loofs, de Boor, Bert ꝛc.)

Besondere Gebiete der älteren christlichen Literaturgeschichte:

1. Literaturgeschichte und Bibliographie einzelner Orden.

Für den Benediktinerorden vgl. schon aus dem Schluß des MAs. den Versuch von Petrus v. M. Casino: De vitis illustribus Casinensibus opusculum (s. Nirschl, I, S. 36); aus späterer Zeit besonders: M. Ziegelbauer u. O. Legipont: Hist. litteraria Ordinis S. Benedicti, 4 t. fol. Augsb. 1754.

Für die Gesellsch. Jesu die Imago primi seculi, Rom 1640, und besonders das große bibliographische Werk der Brüder Augustin u. Aloys de Backer: Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, Lüttich 1853—60 [7 Serien, worin gegen 9000 Schriftsteller des Jes.-Ordens aufgezählt werden].

Für den Dominikanerorden liegt vor die Musterarbeit von Jak. Quetif und Jak. Echardt, Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati etc. 2 t. fol. Par. 1719—21 (vgl. Hurter, Nomencl. II, p, 1140 f.).

2. Christliche Literaturgeschichte einzelner Länder.

Histoire litéraire de la France. Par. 1733—1763 1807. Bis jetzt gegen 30 Bde., wovon die ersten 15 auch in 2. Aufl. erschienen. Die frühere Serie herausgeg. von den Maurinern, die Forts. seit 1807 von den Mitgliedern des Instituts.

Brühl, Werner, Dorner ꝛc. (s. u.).

Gräße, Lehrbuch der allg. Literaturgeschichte aller bekannten Völker ꝛc. bis auf die neueste Zeit. 13 Bde. Dresden 1837—59.

Ders., Handb. der allg. Literärgeschichte (Auszug aus dem vor. Werk), Dresden 1844.

Zur neueren katholischen Theologiegeschichte:

Hugo Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theol. im Reformat.-Zeitalter. 1858.

M. Brühl, Gesch. der kath. Literatur Deutschlands vom 17. Jahrhdt. ꝛc. 2. A., Wien 1861.

Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland seit dem Tridenter Konzil. München 1866. (Vielfach flüchtig gearbeitete Kompilation, welcher übr. sonstige u. bessere Arbeiten Werners, wie: Franz Suarez und die Scholast. der letzten Jahrhunderte (2 Bde. 1860 f.); D. ital. Philos. des 19. Jahrhdts (1884 ff.) zur Ergänzung gereichen.)

H. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae. 4 Bde. 4. Innsbruck 1871—1883 (behandelt in großer Reichhaltigkeit — aber doch nicht absolut vollständig und ebensowenig fehlerfrei — die kath. theol. Literatur von 1564—1820, und zwar sowohl bio- als bibliographisch. Als Nachschlagewerk von nicht unbeträchtlichem Nutzen).

Zur neueren protestantischen Theologiegeschichte:

Die Ev. (Hagenb. u. Nitzsch, Klaibers Ev. Volksbibliothek ꝛc.) s. ob., S. 11. Auch die christlich-biographischen Werke von Schröckh, Tholuck, Piper, Christian Biography ꝛc.

Hagenbach, Kahnis, Henke, Nippold in ihren betreffenden Darstellungen der neueren KG.

Gustav Frank, Gesch. der prot. Theologie. 3 Bde. (v. 1517—1817 reichend). Lpz. 1862—75.

J. A. Dorner, Gesch. der prot. Theol. bes. in Deutschland. München 1867.

W. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik. 4 Bde. Berlin 1854—67.

Ders., Gesch. der christl. Ethik. Bd. II, 1 u. 2. Berl. 1886 f.

A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, 3 Tle. Bonn 1880—86.

F. Lichtenberger, Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du 18. siècle jusqu'à nos jours. 3 vols. Paris 1872 ff.

John Hunt, Religious thought in England. 3 vols. 1870—73.
J. Tulloch, Rational. theol. and christian philosophy in England in the XVII. Century 2 vols. Lond. 1872.
Lesly Stephen, English thought in the XVIII Century, 2 vols. Lond. 1876.
Stoughton, History of Religion in England from the opening of the Long Parliament to the end of the XVIII. Century. 6 vols. Lond. 1882.
L. Carrau, La philos. relig. en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours T. I. Par. 1888.

1. Erster Zeitraum: Die vornicänischen Väter.

1. Allgemeine Charakteristik dieses Zeitraums.

Die Ausbildung einer christlichen Theologie oder (was dasselbe besagt): die Hervorrufung gewisser Bestrebungen zur Erhebung der Funktionen christlicher Religiosität in die Sphäre der literarischen Verhandlung und der Wissenschaft wurde während der nächsten Zeit nach den Aposteln hauptsächlich durch zwei Umstände begünstigt. Einmal durch die Notlage der Christenheit als einer durch die römische Staatsgewalt bedrückten und auch vielfachen literarischen Angriffen seitens heidnischer Philosophen, Staatsmänner rc. ausgesetzten Religionsgemeinschaft. Andererseits durch das Eindringen pseudochristlicher Denk- und Lehrweisen teils heidnischen, teils jüdischen Ursprungs in die lehrhafte, kultische und praktisch-ethische Überlieferung der Kirche, welche so zu einem Tummelplatze häretischen Parteiengetriebes zu werden Gefahr lief. Jenem ersteren Umstande verdankt die apologetische, diesem letzteren die polemische Lehr- und Wehrthätigkeit der urchristlichen Theologie die Impulse zu ihrem Streben und Schaffen, dem sich frühzeitig (seit Origenes) die Anfänge auch einer systematischen Gestaltung des christlich-kirchlichen Lehrstoffes anschlossen (vgl. die „Grundlegung" in Bd. I des Hdb., § 6). — Während des 2. Jahrhunderts sind es noch fast ausschließlich griechisch redende und schreibende Väter, welchen die Pflege dieser Bestrebungen obliegt. Erst im Anschluß an die ältesten nordafrikanischen Theologen Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, erblüht seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts auch eine lateinische Kirchenväterliteratur, deren Vertreter aber fürs Erste — da sogar für solche Kirchengebiete des Abendlands wie Südgallien und Mittelitalien (Rom) das Griechische die herrschende Kirchensprache verblieb — verglichen mit den Griechen in der Minorität verbleiben.

2. Die apostolischen Väter im allgemeinen.

Als früheste Vertreter der griechisch-patristischen Literatur gilt eine Gruppe (nicht „Schule" oder „Richtung") von Schriftstellern des ausgehenden 1. und anhebenden 2. Jahrhunderts, die man herkömmlich als Patres apostolici zu bezeichnen pflegt. Sofern dieser Name eine völlige Gleichzeitigkeit der Betreffenden mit den Aposteln, oder ein durchgängiges eigentliches Schülerverhältnis zu denselben (ja selbst nur zu den letzten derselben) besagen sollte, würde er nicht zutreffen. Wird er jedoch in dem Sinne von „älteste, dem

apostolischen Zeitalter noch unmittelbar nahestehende und den Übergang von diesem zur altkirchlichen Zeit bildende KVV." gefaßt, so läßt gegen seine Anwendung sich nichts Triftiges einwenden. Es ist unkritisch, die apostolischen Väter als „Männer, welche mit den Aposteln persönlich umgegangen und von ihnen den Unterricht in der Lehre Jesu empfangen haben" (Nirschl I, 49) zu definieren; denn nur für Polykarpus und Papias steht ein Schülerverhältnis zu einem bezw. einigen der Apostel durch bestimmte geschichtliche Zeugnisse fest, während ein solches Verhältnis für Ignatius und Clemens von Rom lediglich gemutmaßt werden kann, für Barnabas (richtiger Pseudo-Barnabas) aber ebenso wie für Hermas, den Kompilator der Didache, den Verfasser der Ep. ad Diognetum u. den des sog. 2. Klemensbriefs eher als unwahrscheinlich denn als wahrscheinlich bezeichnet werden muß. Auch gegen das herkömmlicherweise dieser Vätergruppe gespendete Lob einer besonderen Reinheit der Lehre*) muß auf dem Standpunkt unbefangener geschichtlicher Forschung Einsprache erhoben werden. Die Lehrbeschaffenheit mehrerer von ihnen (bes. Barnabas, Hermas) streift ans Apokryphische; und auch angesichts der edelsten Glieder der Gruppe muß zugestanden werden, daß ihre Darlegungen charakterisiert sind:

a) durch ein Zurückstehen ihrer christologischen Spekulation hinter der viel tieferen und spekulativ gehaltvolleren solcher Apostel wie Paulus oder Johannes;

b) durch ein Zurückfallen in judaistisch gesetzliche und werkheilige Anschauungen auf soteriologisch-ethischem Gebiete;

c) durch gewisse Liebhabereien zu allegoristischem oder typologischem Gedankenspiel ohne tieferen religiösen Gehalt;

d) durch gelegentliches Verfallen in leidenschaftliche Maßlosigkeiten bei der Polemik gegen den Judaismus od. gegen gnost.-häretische Parteien.

Eine gewisse Verdunkelung des noch in den jüngsten Bestandteilen des N. Ts. (wie Hebräerbrief und johanneische Schriften) in hellem Glanze erstrahlenden göttlich geoffenbarten Geistesfeuers der Urchristenheit findet unleugbar da statt, wo der Übergang von der apostolischen zu dieser ältesten nachapostolischen Literatur sich vollzieht. Es ist, als ob die untergegangene Sonne der ntl. Gottesoffenbarung nur streifenweise, zwischen breiten Wolkenschichten hindurch, den Glanz ihres Abendrots leuchten ließe, oder als ob die einst überall lodernde Feuersglut zum größten Teil mit Schichten von Asche sich überzogen hätte (vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 402).

Eine Einteilung der Apostelväter in mehrere Gruppen untergeordneter Art ist unmöglich, da jene charakteristischen Merkmale ihrer Geistesrichtung, wenn auch bei den einen mehr, bei den andern weniger hervortretend, doch allen mehr oder weniger anhaften und daher die Anwendung solcher Kategorien wie „judenchristlich, heidenchristlich" nur mit den größten Vorbehalten, nicht ohne daß man sich dabei in bedenkliche Widersprüche verwickelte, geschehen

*) Vgl. B. Schmid, S. 28: „Ap. VV. heißen jene Schriftsteller, welche als Schüler der Apostel deren Lehre rein und unverfälscht (!) in ihren Schriften der Nachwelt überliefert haben" 2c.

könnte. Wir verzichten daher auf eine solche besondere Subpartition, indem wir die einzelnen Glieder der Reihe (soweit dies thunlich) chronologisch aufeinander folgen lassen. Die jüngst entdeckte Didache, deren Abfassungszeit vorzugsweise schwer bestimmbar ist, behandeln wir nebst einigen anderen Schriften, die mehr nur uneigentlich hieher gehören, in einem Anhang.

Gesamtausgaben*): — SS. Patrum, qui temporibus apostolorum floruerunt opera, ed. J. B. Cotelerius. 2 t. f. Par. 1672. Ed. 2, cur. J. Clericus. Amstelod. 1724.
SS. Patrum apostolicorum opp. genuina, ed. Rich. Russel, 2 voll. 8. Lond. 1746.
Clementis Rom., S. Ign., S. Polycarpi, Patrum apostolicorum opp. quae supersunt. Accedunt S. Ignatii et S. Polycarpi martyria. Ad fidem codd. rec., adnott. illustr. etc. Guilielm. Jacobson, 2 tom. 8. Oxon. 1838. Ed. 2 1840.
Patrum apostolicor. opp. Textum recogn. brevi adnot. instruxit etc. J. C. Hefele, Tubing. 1839. Ed. 4 1855.
Patrum apostolicor. opp. etc. ed. R. M. Dressel. Lips. 1857. Ed. 2 1863.
Novum Testamentum extra canon. receptum: Ep. Barnabae, Past. Hermae, Clementis ep. I ad Corinthios ed. Ad. Hilgenfeld. Lips. 1866.
Diese alle, bes. infolge der ersten vollständ. Ausg. von Clemens Rom. I u. II Cor. aus dem Cod. Constantinop. durch Philoth. Bryennios 1875 [s. u.] jetzt gänzlich veraltet. Verwertet sind dageg. die Bryenniosfunde in folg. Ausgaben:
Patrum apostolicor. opp., textum ad fidem codd. et praec. et lat. praestantissimis editionibus recens. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack, Theod. Zahn. Ed. post Dresselianam alteram tertia. 3 t. 8. Lips. 1876. Ed. 2 1877. [Nebst einer Edit. minor für Schulzwecke. ib. 1877.] Wird von uns im folg. als Ed. Lips. zit. werden.
Opera patrum apostolicorum. Editio post. Hefelianam quartam quinta, cur. Fr. X. Funk. 2 t. 8. Tubing. 1878—1880. (Der vor. Ausg. nahezu gleichwertig.)
Novum Test. extra Canon. receptum. Ed. A. Hilgenfeld. Ed. altera. Lips. 1884. (Entbehrt, wie schon Ausg. 1, der Ignat.- u. Polykarpusbriefe.)
The Apostolic Fathers. Ed. by J. B. Lightfoot. Part. I: Clement of Rome. Lond. 1869 (w. Suppl. 1877). Part. II: Ignatius u. Polycarpus, ib. 1885.
(Zwar unvollständig, sofern Barnab., Hermas ꝛc. fehlen, aber betreffs der drei behandelten Väter, bes. des Ignat. u. Polykarp., Gründlicheres leistend als alle früheren.)
Dogmengeschichtliche Monographien: A. Hilgenfeld, Die App. Väter ꝛc. Halle 1853. Lübkert, Die Theol. der App. Väter (Ztschr. f. histor. Theol. 1854, S. 589 ff.). J. Donaldson, The Apostolic Fathers, etc. Lond. 1864. 2 ed. 1874. J. Sprinzl, Die Theol. der App. VV. Wien 1880. Vgl. Lechler in s. apost. u. nachapost. Zeitalter, 3. A. 1885.

3. Die (eigentlichen) apostolischen Väter im Einzelnen.

a) Klemens von Rom. — Daß der von der altkirchlichen Überlieferung einstimmig unter den ersten Gemeindevorstehern Roms (und zwar am richtigsten als dritter derselben [Nachfolger des Linas und des Anenkletus]) genannte Klemens, als Cl. Romanus verschieden von dem viel jüngeren Cl. Alexandrinus, der nämliche sei wie der in Phil. 4, 3 von Paulus als zu seinen „Mitarbeitern" in Philippi gehörig gerühmte *Κλήμης*, wird schon von Orig. (in Joann. I, 29), Euseb. (h. e. III, 4. 15), Hieron. (De vir. ill. 15) u. a. behauptet. Obschon chronologisch nicht ohne Schwierigkeiten, läßt diese Identität sich doch verteidigen (vgl. z. B. Laurent, Ztschr. f. luth. Theol. 1865, 1 ff.). Wäre sie als feststehend anzunehmen, so könnte um so weniger die mehrfach versuchte Identifizierung mit dem Konsular T. Flavius Klemens, dem Oheim des Kaisers Domitian (den dieser [nach Sueton. Dom. 15 und Dio Cass. 67, 14] im Jahre 96, wahrscheinlich seines Christentums wegen, hinrichten ließ), aufrecht erhalten werden, gegen welche ohnehin mancherlei

*) Nur bei den wichtigeren Gruppen von KVV. oder auch einzelnen VV. werden die Ausgaben und Monographien, wie hier so im Folg., bibliographisch genau aufgezählt werden. Sonst wird dies in der Regel nur summarisch geschehen.

Gründe sprechen (vgl. bes. Lightfort, Append. zu Bd. I seiner Apost. Fath. 1877, sowie Harnack, Patr. ap. opp. ed. 2, I, Proleg p. LXIII), insbes. auch die bestimmte Angabe der altkirchlichen Tradition, daß Klemens bis zum Anfang der Regierung Trajans — bis zu dessen 3. Jahre, also bis 100, nach Euseb. III, 34 und Hieron. l. c. — sein Presbyteramt in der römischen Gemeinde bekleidet habe. — Geschichtlich unverwertbar ist, was in den Pseudoklementinen über Klemens als angeblichen römischen Patriziersohn, der auf abenteuerreichen Irrfahrten im Orient zuerst jüdischer Proselyt, dann Jünger des Simon Magus, dann Christ geworden, berichtet wird; nicht minder das von Sym. Metaphrastes (10. Jahrhundert) über seine angebliche Verbannung durch Trajan nach dem taurischen Chersonnes, seine Bekehrungswunder daselbst und seinen Märtyrertod in den Wogen des schwarzen Meeres Erzählte.

Das von Klemens namens der römischen Gemeinde an die Korinther gerichtete Sendschreiben — im Unterschied von einem angeblichen zweiten Briefe an dieselben von altersher als 1. Kor. bezeichnet — erscheint veranlaßt durch in der korinth. Christenheit ausgebrochene Streitigkeiten, welche zum Teil an die von Paulus in seinen Korinterbriefen bekämpften Parteiungen erinnern (übermütiges Auftreten einer anmaßenden Fraktion, welche sogar Presbyter ungerechterweise aus ihren Ämtern verdrängt hatte, s. c. 44. 47; daher vielerlei Unruhen, Zwist, Eifersucht 2c.). Der Inhalt des Schreibens besteht deshalb wesentlich aus einer eindringlichen Mahnung zu friedfertigem Verhalten und zu einem Wandel im Geiste der Buße, der Demut, des Glaubensgehorsams gegen Gott und der brüderlichen Eintracht. Zahlreiche warnende oder positiv aneifernde und gewinnende Beispiele, besonders aus der alttestamentlichen Geschichte, verbunden auch mit Hinweisen auf die friedvolle Harmonie in Gottes sichtbarer Schöpfung (c. 19. 20. 23—27), stützen und verstärken diese Friedensmahnung. Gleich zu Anfang dieser reichen Exemplifikation befindet sich der berühmte Hinweis auf das herrliche Vorbild der beiden apostolischen Glaubenshelden und Märtyrer Petrus und Paulus (c. 5).

Das den Abschluß der Paränesen bildende Fürbittegebet der römischen für die korinthische Gemeinde (c. 59, 3—61, 3) ist erst durch den Bryenniosfund vom Jahre 1875 bekannt geworden. Während nämlich für das MA. und die anhebende neuere Zeit der Text des Briefes, ungeachtet des hohen Lobes, womit das kirchliche Altertum denselben ausgezeichnet hatte*), überhaupt abhanden gekommen war und während ferner der 1628 aus Konstantinopel (durch Geschenk des Patriarchen Kyrillos Lukaris an König Karl I.) nach England gekommene alexandrinische Codex (A) zwar den größeren Teil des Texts, jedoch in am Schlusse lückenhafter Gestalt (ohne die Kapp. 58—61) darbot, hat erst die von dem Metropoliten Philotheos Bryennios (früher zu Serrä in Makedonien, jetzt Erzb. zu Nikomedia) in der hl. Grabesbibliothek im Fanar zu Konstantinopel aufgefundene Handschrift aus dem 11. Jahrhdt (cod. C.

*) Ἐπ. *ἱκανωτάτη* (Iren. III, 3); *ὁ ἀπόστολος Κλήμης ἐν τῇ πρ. Κορινθ. ἐπιστ.* (Clem. Alex. Strom. IV, 17); *μεγάλη τε καὶ θαυμασία* (Euseb. h. e. III, 16); *ἀνωμολογουμένη παρὰ πᾶσιν* (ib. III, 38); scripsit — — valde utilem epistulam et quae in nonnullis locis etiam publice legitur (Hieron. Catal. 15). Vgl. das Zeugnis des Bisch. Dionysius v. Korinth (um 170) für die zu seiner Zeit daselbst noch stattfindende gottesdienstl. Verlesung des Briefs (bei Euseb. h. e. IV, 23, 11).

d. i. Constantinopolitanus*)) den vollständigen Text gespendet, so daß aus den früheren 61 Kapiteln nun 65 geworden sind.

Die Zweifel einiger Früheren teils an der Integrität des Briefes (H. Bignon 1633; L. v. Mosheim 1755), teils an seiner Authentie (Toland, Salig, Voetius, Schwegler, Baur) dürfen als infolge des eben berichteten Fundes grundlos geworden und gänzlich abgethan gelten. — Die Abfassungszeit wird (von Grabe, Pagi, Wotton, Galland, Hefele, Wieseler, Nirschl) allzufrüh angesetzt, wenn sie in die Nähe der Neronischen Christenverfolgung, also noch vor 70, gelegt wird. Was in c. 1 über kurz zuvor über die römische Gemeinde ergangene Bedrückungen und Verfolgungen bemerkt ist, paßt — zusammengehalten mit den wiederholten Hinweisen auf einen schon ziemlich langen Bestand der Korinthergemeinde (c. 44, 3: *πολλοῖς χρόνοις*, c. 47, 6: *τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν*, c. 63, 3: *ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους*) — lediglich auf die Domitianische Verfolgungsepoche. Der Brief ist also mit Wahrscheinlichkeit der Mitte der 90er Jahre des 1. Jahrhunderts zuzuweisen, bleibt aber auch bei dieser Zeitbestimmung das wahrscheinlich älteste (jedenfalls eins der ältesten) christliche Literaturprodukt aus nachkanonischer Zeit.

Wegen des sog. 2. Klemensbriefs und der Pseudoklementinen s. den folg. Abschnitt.

Separat-Ausgaben: Ed. princ. (aus cod. A) von Patrik Junius, Oxf. 1633. Dann bes. H. Wotton 1718; Tischendorf 1867 und 1873; Laurent (1870); Bryennios, *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαὶ... νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις.* Konstantinop. 1875. — Vgl. das vollst. Editionenverzeichnis: Ed. Lips. t. I., p. XVIII f.

Dissertationen. Gundert (Ztschr. f. luth. Th. 1853 u. 54); Lipsius (lat. 1855); Lightfoot (engl., Lond. 1869; 2. ed. 1877); Brüll (kath., Freibg. 1833). — Vgl. die anziehende Darstellung und Würdigung des Bryenniosfunds bei G. V. Lechler, Urkundenfunde zur Gesch. des chr. Altertums, Lpz. 1886, S. 43 ff.

b) Barnabas. — Von dem bei Klemens Alex. und Origenes öfter als apostolische Schrift (*ἐπ. καθολική*, Or. c. Cels. I, 63) zitierten, bei Euseb. und Hieron. zwar als Antilegomenon (apocrypha scriptura, Hier. Cat. 6) behandelten, aber doch in seiner Apostolizität nicht geradezu bestrittenen Sendschreiben, welches den Namen des Barnabas trägt, besaß die christliche Theologenwelt bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts nichts als dürftige Fragmente. Als erste Druckausgabe des griechischen Texts trat — da des anglikan. Erzbischofs Ussher Ed. princeps vom Jahre 1643 bei einem Brande Oxfords in demselben Jahre zu Grunde ging — 1645 die von dem Mauriner Hugo Menard besorgte Edition ans Licht. Doch fehlte in dieser wie in allen folg. Ausgaben bis um Mitte unseres Jahrhunderts der Anfang des griech. Texts, bestehend in den 4½ ersten Kapiteln, welche man nur in stark korrumpierter lateinischer Übersetzung besaß. Erst Tischendorfs Sinaikodex der h. Schrift (cod. ℵ, aufgefunden 1859) bot die 21 Kapitel des Briefs in vollständigem und (weil aus dem 4. Jahrhundert herrührend) sehr wertvollem griechischem Texte dar.

Obschon diese älteste handschriftliche Quelle den Brief, wie auch den

*) Auch wohl I, d. i. *Ἱεροσολυμιτικός* (so Bryenn. u. Hilgenf.).

„Hirten" des Hermas, den kanonischen BB. des N. Ts. unmittelbar anreiht, also jene nicht ganz ungünstigen Urteile der Väter über sein Ansehen im allgemeinen bestätigt, läßt sich sein Herrühren vom Apostel Barnabas, dem gläubig gewordenen Leviten aus Cypern und zeitweiligen Reisebegleiter Pauli (Apg. 4,36 f.; 11,22 ff.; 13,1 ff.; Gal. 2,13; Kol. 4,10 2c.), dennoch nicht behaupten. Denn

1) wenn wirklich ein Werk des Apostels B., würde das Schriftstück statt der nur sehr bedingten Kanonizität, welche die Väter des 4. Jahrhunderts ihm zuschreiben*), zu voller kanon. Geltung gelangt sein;
2) die mangelhafte Kenntnis alttestamentlicher Ritualsatzungen, wie sie in c. 7 u. 8, und die schroff verwerfenden Urteile über den Wert derselben, wie sie in c. 9 (Beschneidung) und 15 (Sabbat), auch in 4. 10. 14 zum Ausdruck gelangen, schließen die Möglichkeit des Herrührens von einem ehemaligen Leviten aus;
3) die notorisch falsche Behauptung in c. 9,6, daß „alle Syrer und Araber und Götzenpriester" sich beschneiden ließen (s. dageg. Josephus, Ant. VIII, 10, 3) verrät gleichfalls einen Nicht-Leviten und Nicht-Apostel als Verfasser;
4) die absurden alexandrin. Fabeln vom Hasen, Wiesel und von der Hyäne in c. 10, sowie die phantastischen Allegorien und typologischen Spielereien in den vorhergehenden Kapiteln (bes. c. 9: Abrahams 318 Knechte als Typus von IHT (*Ιησοῦς σταυρὸς*)) sind eines apostolischen Mannes unwürdig;
5) in c. 4,14 u. 16,4 erscheint Jerusalems Zerstörung als bereits erfolgt vorausgesetzt, während Barnabas — laut ntl. Andeutungen wie die in Kol. 4,10; 1. Pet. 5,13; 2. Tim. 3,11 enthaltenen — bereits früher gestorben zu sein scheint;
6) ist die wohl auf älterer Tradition fußende (und von zahlreichen Neueren, bes. seit Wieseler, 1860, gebilligte) Angabe Tertullians über Barnabas als Verfasser des Br. an die Hebräer (De pudic. c. 20) richtig, so kann eben dieser Apostel unmöglich zugleich Urheber des in seiner ganzen Art und Sprache vom Hebr.Br. grundverschiedenen Barnabasbriefs sein.

In Wahrheit scheint ein alexandrinisch gebildeter, von den Schriften Philos stark beeinflußter Christ (vgl. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des A. Ts., 1875, S. 330 ff.) das Schriftstück verfaßt zu haben. Die Abfassung kann (laut Nr. 5, ob.) nicht vor 70, aber andrerseits, wie aus c. 16 erhellt, nicht vor Erbauung der Aelia Capitolina durch Hadrian, also nicht nach 132 stattgefunden haben. Die Mehrzahl der neueren Forscher ist für die frühere Regierungszeit Hadrians (also etwa 120—130) als Entstehungszeit der Epistel, während Weizsäcker und Johs. Weiß ihn dem Zeitalter Vespasians, Wieseler und Riggenbach demjenigen Domitians, Hilgenfeld, Ewald, Pfleiderer demjenigen Nervas, Funk und Alzog (4. A.) der Anfangszeit Tra-

*) S. Euseb. h. e. III, 25, 3: *ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή*, u. VI, 14, 1 (wo unter den ntl. *ἀντιλεγόμεναι γραφαί* neben der Petrus-Apokalypse auch die *καθολικὴ ἐπιστολή* des Barn. aufgeführt ist). Hieron. Catal. c. 6: Barnabas .... unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistulam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur.

jans, also den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts, zuzuweisen suchen. — Einigen Einfluß muß auf die Entscheidung der Abfassungsfrage der Umstand üben, daß die in die Gestalt einer Schilderung von zweien Wegen eingekleidete Paränese am Ende des Briefs (c. 18—20) sich, ähnlich gefaßt, auch an der Spitze der neu entdeckten „Apostellehre" (c. 1—5) findet, so daß entweder Abhängigkeit des einen der beiden Paralleltexte vom andern oder ein Geflossensein beider aus gemeinsamer älteren Quelle anzunehmen ist. Vgl. unt.

Einen nicht einheitlichen, sondern interpolierten Charakter des Briefs haben früher D. Schenkel (1837), später C. Heydecke (1874), sowie neuestens D. Voelter und J. Weiß (1888) darzuthun versucht. Der letztgenannte Kritiker schreitet, ohne Vorbringung anderer als innerer und mehr oder weniger subjektiver Gründe, bis zu dem Grade des Zerstückelungsverfahrens fort, daß er fast innerhalb eines jeden Kapitels eine Mehrzahl kleinerer oder größerer Interpolationen statuiert. Zur Kritik dieser Hyperkritik vgl. bes. Schm(idt), Rez. im Lit. Centralbl. 1888, Nr. 44, u. Hilgenf., Ztschr. f. wiss. Th. 1888, II.

Ausgaben: Ed. princ. von H. Menardus (herausg. von L. d'Achery). Paris 1645. Dann Js. Vossius 1646, Fell 1685, Le Moyne 1685; Tischendorf (in s. Novum Testamentum Sinaiticum 1863); Hilgenfeld, zuerst in s. N. T. extra Can. 1866, dann separat aus Anlaß des Bryenniostexts: Barnabae epistula, 1877.

Erklärung des Barnab.-Briefs von J. G. Müller. Lpz. 1869.

Dissertationen: D. Schenkel (St. u. Krit. 1837 — s. ob.); Heberle, D. Leser des Barnabasbriefs (Stud. der württemb. Geistlichkeit, 1846); Weizsäcker, Z. Kritik des Barnabasbr. a. d. Cod. Sinaiticus, Tüb. 1863; Wieseler (JBB. f. deutsche Theol. 1870, IV); Riggenbach, Der sog. Brief des Barnabas, Bas. 1873 (deutsche Übers. m. Kommentar); Heydecke, Diss., qua Barnabae ep. interpolata demonstr., Braunschw. 1874; Braunsberger, D. Ap. Barnabas, Mainz 1876; W. Cunningham (engl., Lond. 1877); D. Voelter, D. Barnab.-Br. (JBB. f. prot. Th. 1888, I, S. 106 ff.); Joh. Weiß, Der Barnabasbr., kritisch untersucht, Berl. 1888.

c) Ignatius. — Die Lebensumstände des hochgefeierten antiochenischen Märtyrers, der als einer der ältesten Bischöfe der syrischen Hauptstadt gilt, sind mit dem Dunkel mannigfacher Sagen verhüllt. Erst der späte Symeon Metaphrastes bezeichnet ihn als das Kind, welches Jesus (Matth. 18, 2 ff.) segnend als ein Muster der Herzensreinheit seinen Jüngern vorhielt. Der betr. Sage liegt wohl eine sprachwidrige Deutung des von ihm geführten Beinamens Theophoros (ὁ θεόφορος, der von Gott Getragene, statt ὁ θεοφόρος, der Gottesträger [vgl. Gal. 2, 20; 2. Kor. 6, 16] zu Grunde. Als Schüler des Apostels Johannes und Mitschüler des Polykarpus bei demselben stellen ihn das Eusebianische Chronikon (ad an. 101) und das Martyrium Colbertinum (s. u.) dar. Dagegen nennen andere alte Nachrichten als denjenigen Apostel, der ihn zum Bischof von Antiochia geweiht hätte, nicht den Johannes, sondern entweder den Petrus (Orig. in Luc. VI) oder den Paulus (Const. App.). Als sein Vorgänger im antiochenischen Episkopat erscheint Evodius, als sein Nachfolger Hero (laut Eus. h. e. III, 22. 36).

Über den unter Trajan erfolgten Zeugentod des Ignatius — als vom Kaiser beim Durchzug durch Antiochia verhängt und im Amphitheater zu Rom mittelst Zerreißung durch Bestien vollstreckt — bieten schon Polykarp (ad Phil. c. 9. 13) und Irenäus (adv. haer. V, 18) wenigstens Andeutungen. Der Erstere macht als Genossen seines Martyriums einen Rufus und einen Zosimus (beide sonst nicht näher bekannt) namhaft. Was die beiden ältesten Martyria Ignatii: das aus dem Cod. Colbertinus in Paris durch Ruinart

1689 edierte M. Colbertinum und das von Dressel aus cod. Vaticanus n. 866 herausgegebene M. Vaticanum (beide wohl erst dem 4. Jahrhundert angehörig) erzählen, umschließt wenigstens einen geschichtlichen Kern. Reicher an wertlosem Sagengehalt sind die übrigen Redaktionen der Märtyrerakten, deren es eine lateinische (in einem cod. Cajensis, ed. von Ussher 1647), eine syrische, eine koptische, zwei armenische und noch eine spätere griechische bei Metaphrastes gibt. — Ein sicheres Resultat betreffs des Zeitpunkts der Hinrichtung des Ignatius — ob schon 104 (Kraus, nach dem M. Vatic.), oder 107 (Tillemont, Wiesel., Nirschl), oder erst 115 bezw. 116 (Pearson, Pagi, Grabe, Eckhell, Aberle rc.) — läßt sich bei dem Widerstreit der Quellenangaben nicht gewinnen. Ad. Harnacks Versuch (1877, s. u.), den Ignaz überhaupt nicht unter Trajan, sondern erst im letzten Jahre Hadrians (138) den Märtyrertod erleiden zu lassen, beseitigt zwar einige Schwierigkeiten, streitet aber mit so manchen wohlverbürgten Angaben der älteren kirchlichen Tradition (bes. bei Eusebius), daß er schwerlich als gelungen anerkannt werden kann. — Als Todestag des Ign. hat jüngst E. Egli (s. u.) den 20. Dez. wahrscheinlich zu machen versucht.

Bereits Eusebius (h. e. III, 36; vgl. Hieron. Catal. c. 16) kannte sieben Sendschreiben, welche Ignatius, während er als Gefangener über Kleinasien nach Rom reiste, an mehrere Gemeinden, sowie an seinen Freund und Mitbischof Polykarpus gerichtet habe, nämlich vier von Smyrna aus entsendete: an die Epheser, die Magnesier, die Trallianer und die Römer, sowie drei in Troas geschriebene: an die Philadelphier, die Smyrnäer und an Polykarp. Den ächten Originaltext dieser sieben Ignatianen — für welche schon vor Eusebius auch Polykarp, Irenäus, Origenes Zeugnis ablegen — hat erst die patristische Forschung des 17. Jahrhunderts ans Licht gezogen. Lateinisch edierte die sieben Briefe zuerst Erzbischof Ussher von Armagh 1644 (auf Grund zweier in England vorgefundenen Handschriften). Griechisch gab zwei Jahre später (1646) Isaak Vossius, aus einem Florentiner Cod. Medicaeus, die sechs an Kleinasiaten gerichteten Briefe heraus. Den in dieser Sammlung fehlenden Brief an die Römer publizierte 1689 Ruinart aus eben jenem Pariser griechischen Cod. Colbertinus, welcher auch das Martyrium des Ignaz enthielt.

Acht weitere dem Ignaz beigelegte Sendschreiben (fünf griechisch überlieferte: an Maria von Cassoboli [Castabala in Cilicien?], an die Tarsenser, die Philipper, die Antiochener und den Diakon Heron in Antiochia, sowie drei lateinische: zwei an den Apostel Johannes und einer an die Jungfrau Maria) sind Fälschungsprodukte späteren Ursprungs. Desgleichen rühren die in einer längeren Redaktion jener sieben Briefe enthaltenen Zusätze von der Hand eines späteren Interpolators her (wahrscheinlich eines Semiarianers um 370—380, der in gleicher Absicht wie die Ignatianen auch die sechs ersten Briefe der Apostolischen Konstitutionen interpolierte; vgl. Harnack, D. Lehre der 12 App. rc. 1884, S. 241 ff.).

Ebenso bestimmt wie dieser Ignatius interpolatus mit seinen 12 bzw. 15 Briefen ist eine neuerdings aufgetauchte abkürzende Redaktion der Ignatianen (gleichsam ein Ignat. mutilatus) als unächt zu verwerfen. Es ist dies der von W. Cureton 1845 (auf Grund eines Handschriftenfunds von H. Tat-

tam in einem ägypt. Kloster, 1842) veröffentlichte syrische Text von nur dreien Briefen: an die Epheser, die Römer und an Polykarp oder die syr. Epitome — so benannt zum Unterschiede von einer längeren, 13 Briefe enthaltenden Rezension in syr. Sprache. Nur Bunsen (1847), zeitweilig gefolgt von Lipsius, Ritschl, Lechler und einigen Andern, hat dieses syr. Exzerpt als die ursprüngliche und allein ächte Ignatianische Briefsammlung zu erweisen gesucht, während jetzt sein Auszugscharakter und späterer Ursprung als allgemein anerkannt gelten darf. Nur einige Vertreter der Tendenzkritik (wie früher schon Baur, Schwegler 2c.) suchen noch jetzt die Authentie sämtlicher Ignatiusrezensionen, auch der kürzeren griechischen, anzuzweifeln. Gegenüber dieser Hyperkritik s. bes. Zahn und Lightfoot in den unten cit. Werken.

Der durchaus praktisch geartete Lehrgehalt des ächten Corpus Ignatianum oder jenes nicht-interpolierten griechischen Siebengestirns von Briefen gibt in Ignatius einen die Glaubensgrundlagen des apostolisch-katholischen Christentums in begeisterter Plerophorie festhaltenden kirchlichen Wahrheitszeugen zu erkennen. Bei ihm zuerst, dem ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος (Philad. 8) findet sich der Begriff und Name der ἐκκλησία καθολική (Smyrn. 8). Wie er in der Strenge seiner Polemik wider Judaisten und Doketen, sowie in seiner christologischen Lehr- und Ausdrucksweise mehrfach an den Apostel Johannes erinnert, so erscheint er in seiner praktisch-kirchlichen Tendenz, als eifriger Förderer eines mächtigen Ansehens und Einflusses der Bischöfe (ältester Episkopalist), als Vorgänger und Anbahner dessen, was später Irenäus und Cyprian auf eben diesem kirchlichen Verfassungsgebiete anstrebten und verfochten.

Ausgaben. Epistolae genuinae Ignatii. Adduntur S. Ignatii epp. quales vulgo circumferuntur. Ed. Is. Vossius. Amstelod. 1646. Lond. 1680. — D. Römerbr. u. d. Märtyr. Colbertin zuerst in Acta primorum martyrum sincera. Ed. Th. Ruinard, Par. 1689, p. 665 ff. (Ed. II, 1713, p. 13 ff.). — Weitere Hauptausgaben von Cotelerius-Clericus 1698, 1724, von Pearson u. Th. Smith 1709, von Cureton (Corpus Ignatianum, Lond. 1849), von J. H. Petermann, Leipz. 1849, von Th. Zahn (Bd. II der Ed. Lips., 1876), von J. B. Lightfoot (Ap. Fathers, II, 1885).

Dissertationen. J. Dalläus, De scriptis quae sub Dionysii et Ignatii nom. circumferuntur. Genev. 1666. — J. Pearson, Vindiciae Ignatianae, Cantabr. 1672 (gegen Dalläus u. dess. Vorgänger Salmas., Blondel 2c.). — Düsterdieck, De Ignatianarum epist. authentia, Gött. 1843. — Bunsen, Ign. v. Ant. u. s. Zeit, Hamb. 1847. — Zahn, Ignat. v. Antioch., Gotha 1873. — A. Harnack, Die Zeit des Ign., Leipzig 1878. — J. Nirschl, D. Theol. d. h. Ign., Mainz 1880. — F. X. Funk, Die Echtheit der Ignatiusbriefe, Tüb. 1883; ders. in s. Ausg. der App.-VV. — Uhlhorn, Art. „Ignat." in PRE.[2] — Brüll, Das Martyr. des h. Ign. (Tüb. Quartalschr. 1884). — E. Egli, Zu den urchristl. Martyrien (Ztschr. f. wissensch. Th. 1882, IV).

d) Polykarpus. — Von dem Mitbischof und wohl auch Mitschüler bei Johannes, des Ignatius, Polykarpus, Gemeindevorsteher zu Smyrna und Märtyrer ebendaselbst unter Kaiser Antoninus oder eventuell unter Mark Aurel (155 oder 166)*), haben wir ein an die Christengemeinde zu Philippi gerichtetes Lehr- und Mahnschreiben, das durch einen Hinweis auf das kurz zuvor erfolgte standhafte Leiden des Ignaz und seiner Mitgefangenen (c. 9), sowie durch Bezugnahme auf die Ignatianischen Briefe als vor kurzem geschriebene (c. 13) die Mitte entweder des 1. oder des 2. Jahrzehnts des

*) Vgl. in der Kirchengeschichte.

zweiten Jahrhunderts (entweder kurz nach 105/107 oder kurz nach 115/116, s. oben) als seine Abfassungszeit zu erkennen gibt. Seinem Lehrgehalte nach erscheint der Brief als den ächten Ignatianen geistesverwandtes Produkt, streng und scharf in der Polemik gegen Irrlehrer, insbes. gegen glaubensfeindliche Auferstehungsleugner (s. c. 7), frei von ungesunden mystisch-spekulativen Tendenzen, vielmehr ächt apostolisch-katholisch, d. h. auf das gemeinsame urchristliche Glaubenszeugnis der drei Hauptapostel Petrus, Paulus und Johannes sich stützend, wie verschiedene Anklänge an deren Schriften beweisen.

Gegenüber den Zweifeln der Magdeb. Centurien, sowie später Semlers, Schweglers, Hilgenfelds, Keims an der Ächtheit des Briefes genügt es im Grunde, auf das gewichtige Zeugnis des Irenäus über ihn als eine „höchst tüchtige" Schrift voll Glaubens- und Wahrheitsgehaltes zu verweisen.*) Neuerdings wird denn auch weniger mehr die Authentie, als nur die Integrität des Schreibens bestritten, wie denn Volkmar, früheren Andeutungen Ritschls und Hilgenfelds folgend, die Kapp. 1 (zu Anfang), 3, 9, 11, 12 und 13 als durch Zusätze von späterer Hand interpoliert darzustellen sucht (1885, s. u.). Aber auch für diese Interpolationshypothese fehlt es an genügenden Rechtfertigungsgründen. Nicht einmal, daß dem überlieferten griech. Urtexte die Kapp. 10—12, sowie das Schlußkapitel 14 fehlen, so daß wir diese Abschnitte nur in lat. Übers. besitzen, reicht zur Begründung der Annahme einer stattgehabten Interpolatorenthätigkeit aus.

Das Martyrium Polycarpi, d. h. das kurz nach Polykarps Märtyrertod namens der Gemeinde von Smyrna durch einen gewissen Evarestos an die Gemeinde von Philomelium in Lykaonien gerichtete Rundschreiben (Ep. encyclica) mit ausführlichem Bericht über die Umstände seines letzten Verhörs und Lebensausgangs (fast vollständig mitgeteilt durch Eusebius h. e. IV, 15), gehört zu den vorzüglichsten martyrologischen Urkunden aus der ältesten Kirche (vgl. Le Blant und Egli). Es wird in vollständigeren Ausgaben der App. VV. in der Regel zusammen mit dem Philipperbriefe zum Abdruck gebracht.

Ed. princ. des Polyk.-Briefs durch Faber Stapulensis, Par. 1498 (nur lat.). Griech. zuerst bei Petr. Halloix: Illustrium ecclesiae orient. scriptorum vita et documenta, Duaci 1633. t. I, 525 ff. Spätere Ausgg.: Ussher 1647, Le Moyne 1685 ꝛc. Neuestens bes. Zahn (Ed. Lips. t. II) und Lightfoot (t. II). Vgl.: Polyc. Smyrnaei epistula genuina; in usum scholar. acad. rec. Gust. Volkmar, Zürich 1885.

Monogrr. von Vikt. v. Strauß (Polyk., Heidelb. 1860); Hilgenfeld (Ztsch. f. wissensch. Th. 1874 u. 1885); Egli (Ztschr. f. w. Theol. 1882); ders. in: Altchristl. Studien über Martyrien ꝛc. Zürich 1887.

e) Papias. — An Polykarp schließt passenderweise sein Mitschüler bei Johannes und Freund: Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, sich an, gest. angeblich um 163 (ob als Märtyrer?) und Verfasser einer Sammlung mündlicher Nachrichten über die Lehrreden Christi in fünf Bücher: *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*. Einige Bruchstücke dieses leider verloren gegangenen

*) Iren. adv. haer. III, 3, 4: *ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτατη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι — — δύνανται μαθεῖν.* — Vgl. auch Euseb. h. e. IV, 14; Hieron. Cat. c. 17.

Werks — welches nach Galland noch im Jahre 1218 in einer Handschriftensammlung der Kirche zu Nismes vorhanden gewesen sein soll — sind durch Irenäus (bes. adv. haer. V, 33) und bes. durch Eusebius (h. e. III, 39) aufbewahrt worden. Nach dem ersteren Hauptfragment scheint Papias über das Wesen des von ihm erwarteten Millenniums eigentümlich kraß-realistische und judaisierende Vorstellungen gehegt zu haben. Nach dem letzteren befanden sich unter den Gewährsleuten, welchen er seine Nachrichten über die „Herrenworte“ verdankte, außer verschiedenen sonstigen „Ältesten“ (πρεσβύτεροι) insbesondere der zuletzt zu Hierapolis verweilende und dort angeblich hochbetagt verstorbene Apostel (oder Evangelist?) Philippus, ein gewisser Aristion (vielleicht identisch mit Ariston, einem der ersten Bischöfe von Smyrna), sowie der „Presbyter Johannes“ — womit möglicherweise kein anderer als der während seiner letzten Jahre in Ephesus wirkende greise Apostel dieses Namens gemeint ist.

S. die Fragmente des Papias mit exeg. u. krit. Erläut. von A. Harnack in Bd. I der Ed. Lips., desgl. bei Funk, Bd. I; desgl. ein neuerdings entdecktes (wahrscheinl. aus Philipp. Sidetes) bei C. de Boor in den Texten u. Unters. V, 2. 1888. — Vgl. die Monographien von Halloix (1633, s. o.), Schleiermacher (St. u. Kr. 1832), Th. Zahn (ebd. 1866), Steitz (ebd. 1868), Weiffenbach (Gießen 1874), Leimbach (Gotha 1875), sowie Steitz-Leimbach in PRE.[2], Bd. XI.

f) Hermas. — Die unter dem Namen *Ποιμήν* (Pastor) überlieferte apokalyptische Schrift eines Hermas, welche als zweitältestes schriftliches Denkmal aus der Kirche Roms auf uns gekommen ist, galt zwar nach der Meinung einiger Alten (Orig. Hom. 8 in Num. ꝛc.; Euseb. h. e. III, 3; Hieron. Cat. 10) als Werk des von Paulus Röm. 16, 14 grüßend erwähnten *Ἑρμῆς*, mithin als wahrscheinlich noch im apostolischen Zeitalter entstanden. Aber für einen beträchtlich späteren Ursprung spricht die bestimmte, schwerlich zu entkräftende Notiz des gerade über römisch-kirchliche Dinge genau unterrichteten Verfassers des Canon Muratorianus (um 170). Danach hat Hermas, ein Bruder des römischen Bischofs Pius I., während des gemeindeleitenden Wirkens dieses seines Bruders, also etwa zwischen 140 und 155, den „Pastor“ geschrieben.*) Dieses Zeugnis verstärken die Angaben mehrerer Späteren (wie Pseudotertullian c. Marcion. III, 9; der alte Lib. Pontificalis ꝛc.), sowie gewichtige innere Gründe, namentlich die in der Schrift enthaltene Schilderung von Gemeindezuständen und Grundsätzen kirchlicher Disziplin, wie sie bei den röm. Christengemeinden zwar gegen die Anfangszeit der montanistischen Bewegung hin (oder wenigstens kurz vor dieser Bewegung), aber nicht schon im 1. Jahrhundert vertreten waren. Daß an einer Stelle des Pastor (Vis. II, 4) ein Klemens als Zeitgenosse und römischer Mitchrist des Hermas genannt ist**), beweist bei der Häufigkeit des Namens Klemens nicht notwendig, daß der letztere etwa unter Domitian oder schon vorher gewirkt haben müsse. Immerhin hat diese Annahme (laut welcher also, wäre sie richtig, schon an

---

*) Can. Murat. (s. fin.): Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo, fratre eius. Et ideo legi quidem eum oportet, se publicare vero in ecclesia populo etc.

**) Vis. II, 4, 3: *Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γράπτῃ* (der Diakonissin Grapte). *πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται κτλ.*

etwas früherer Stelle über diesen Schriftsteller hätte gehandelt werden müssen) bis herab auf die jüngste Zeit manche Vertreter behalten; so Gaab, Zahn, Caspari, Hackenschmidt, Bonwetsch, Lightfoot (vgl. u.).

Die Schrift, ohne Zweifel benannt nach dem als Hirt gekleideten Engel der Buße, welcher im II. und III. Buche dem Hermas zum Wegweiser dient und göttliche Belehrungen erteilt, zerfällt in drei Abteilungen oder Bücher von ungleicher Länge: I. Gesichte ὁράσεις (visiones), 4 an der Zahl; II. Vorschriften (ἐντολαί, mandata), 12 an der Zahl; III. Gleichnisse (παραβολαί, similitudines), im Ganzen 10, wovon das vorletzte (simil. 9) sich fast bis zur Länge eines kleinen Buchs ausdehnt und eine gewissermaßen dramatische Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit seiner apokalyptischen Schilderungen entfaltet. — Der Lehrstandpunkt kann zwar nicht (mit Schwegl. u. a.) als ein streng judaistischer bezeichnet werden — auch die Art, wie in Simil. V, 5 vom heil. Geist als eins mit Gott dem Sohne geredet wird (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν), ist nicht ohne weiteres als Ausdruck nazaräischer Lehrweise zu fassen, sondern eher wohl gemäß 2. Kor. 3, 17 zu erklären. Aber eine stark gesetzliche und asketische werkheilige Denkweise und Lebensrichtung beherrscht allerdings das Ganze der Darlegungen des Verfassers. Derselbe erscheint in mehr als nur Einer Hinsicht als ein altkirchlicher Vorläufer der mönchisch-asketischen Moraldoktrin des späteren Katholizismus. Er lehrt z. B. eine sündetilgende Kraft des Märtyrerbluts und betont die Verdienstlichkeit der Almosen ꝛc. in dem Grade, daß er sogar ein übervorschüssiges Verdienst zu erwerben für möglich erklärt (Sim. V, 3) u. s. f.

Lange Zeit nur in der alten, aber schlecht stilisierten lat. Übersetzung bekannt, welche Faber Stapulensis 1513 edierte und wozu Dressel (1857) aus cod. Palat. n. 150 sec. XIV eine vielfach abweichende Parallele lieferte, ist der Past. Hermae erst 1859 durch Tischendorfs Sinaibibel seinem authentischen griechischen Urtexte nach bekannt geworden. Einen von dem Griechen Simonides aus einem Athoskloster produzierten und schon einige Jahre vor Tischendorfs Fund durch Anger und Dindorf (Leipz. 1856) veröffentlichten griechischen Hermastext hielt man schon bisher insgemein für zum großen Teil gefälscht, während Draeseke und Hilgenfeld den Schluß dieses Simonidestexts (von Sim. IX, 30 an bis zum Ende) als ächt und ursprünglich zu retten versuchten. Jüngst ist durch den athenischen Gelehrten Spyridion Lambros der ächte Originaltext — soweit er bisher vermißt wurde — aus einer Athoshandschrift ans Licht gefördert worden. Eine schon 1860 von d'Abbadie herausgegebene äthiopische Übersetzung des „Hirten" erscheint als auf Grund des griechischen Texts gearbeitet.

Über Faber Stap. (1513) u. die folg. Editionen des lat. Hermastexts vgl. J. A. Fabricius im Cod. Apocr. N. Ti., Hamb. 1719, I, 792. — Hermae Pastor graece. Ed. Rud. Anger, c. praefat. G. Dindorf. Lpz. 1856. — Der Sinaitikustext zuerst in Ausg. II. der Patr. App. von R. M. Dressel, Lpz. 1863. Ferner: Hermae Pastor Graece e codicc. Sinaitico et Lipsiensi etc. restituit Ad. Hilgenfeld. L. 1866, sowie: Hermae P. veterem lat. interpretat. e codd. ed. A. Hilgf., Lips. 1873. Am besten in t. III der Ed. Lips., 1877, u. bei Funk (P. app. opp. 1878).

Monogrr. von Jachmann 1838, Gaab 1866, Th. Zahn 1868, Behm 1876, Nirschl 1879, Brüll 1882, Link, 1888. Vgl. Bonwetsch, D. Gesch. des Montanismus, Erl. 1881, S. 200 ff.; Zahn, Gesch. des Ntl. Kanon I, 1, S. 326—349; J. Draeseke in d. Ztschr. f. wiss. Th. 1887; Hilgenfeld, Hermae Pastor graece integrum ambitu prim.

ed. Leipzig 1887 (zur Krit. davon: Harnack, Th. Lit.-Z. 1887, S. 496 u. Funk, Theol. Quart.-Schr. 1888, S. 51 ff., — dann wieder Hilgenf., Die Athos-Hdf. des Hermas (Zeitschr. für w. Th. 89, 1). Sp. Lambros, A collation of the Athos codex of the Shepherd of Hermas. Transl. and edited by J. A. Robinson. Cambridge 1888 (dazu Harn., Th. L.-Z., 1888, Nr. 12).

4. Apostolische Väter im weiteren Sinne.

a. Der Auctor ad Diognetum. — Der beim Brande der Straßburger Bibliothek während der Belagerung im Herbste 1870 zu Grunde gegangene, ehemals im Besitze Reuchlins gewesene Codex Argentoratensis enthielt neben mehreren, dem Märtyrer Justin beigelegten Schriften auch eine Epistel apologetischen Inhalts, *Πρὸς Διόγνητον* überschrieben, welche unter Justins Namen zuerst von H. Stephanus 1592 und dann öfter herausgegeben wurde. Das Schriftstück scheint, da der Verfasser im vorletzten Kapitel sich einen *ἀποστόλων μαθητής* nennt, vorjustinischen Ursprungs zu sein. Gegen die Annahme des Herrührens von Justin spricht auch die Schreibweise und der Lehrgehalt des Briefs, insbes. die fast völlige Ignorierung des A. Ts. und seines Kultus seitens des Verfassers, sowie dessen Auffassung der Heidengötter (als völliger Nichtse, nicht etwa als dämonischer Wesen) und des Zustands der Menschheit vor Christo. Obendrein wußten im Altertum weder Eusebius noch Hieronymus oder sonst einer der über Justins Schriftstellerthätigkeit berichtenden Väter etwas von einer Zugehörigkeit dieser Epistel zu seinen Schriften. — Teils diese Spärlichkeit direkter patristischer Nachrichten über den Brief (von welchem nur bei Tertullian sich Spuren einer Benutzung nachweisen lassen [s. u.] und welchen erst Photius genauer kennt und beschreibt), teils das Fehlen fast jeglichen Handschriftenapparats seit der Katastrophe von 1870*) machen es schwierig, Bestimmteres über Abfassungszeit und Autorschaft der Urkunde zu ermitteln. Unhaltbar dürfte es sein, dieselbe

α) schon dem 1. Jahrhundert zuzuweisen (Tillemont, Galland, Baraterius, Möhler, Hefele, Alzog) und etwa den Apollos (Barat.) oder den Klemens Rom. (Gall.) oder einen ungefähren Zeitgenossen des letzteren (so Möhl., Hefele ꝛc.) für den Autor zu halten. Denn aus c. 3 und 4 kann ein Fortbestehen des Tempels der Juden zur Zeit der Abfassung nicht gefolgert werden, und im übrigen weist alles darin auf eine spätere Zeit als das erste Jahrhundert hin. — Unhaltbar sind aber andererseits auch

β) die Versuche derer, welche den Brief entweder einer späteren Zeit als die vornicänische Epoche zuzuweisen suchen, wie z. B. Overbeck, der ihn für eine „Fiktion der nachkonstantinischen Zeit" erklärte (1872), Donaldson, der ihn als die Übungsstudie eines griechischen humanistischen Rhetors aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts darzuthun suchte (1876), oder ihn bis gegen das Ende des 3. Jahrhunderts herabrücken (Zahn, Gött. Gel.-Anzz. 1873, Nr. 3). Gegen eine so späte Ansetzung spricht entscheidend 1) die urkräftige Frische und relative Reinheit der religiösen Weltansicht des Briefs, welche auf ein höheres kirchliches Altertum zurückweist; 2) die mit Recht von

*) Nur drei Reihen abschriftlicher Notizen aus dem verlorenen Kodex stehen für die textkritische Vergleichung zu Gebote: ein Apographon Stephani in Leiden, ein Apogr. Beureri (von dem 1605 verstorbenen Freiburger Gelehrten Beurer) und ein Apogr. Hausii aus dem J. 1580 (in der Tübinger Univ.-Bibliothek aufgefunden 1880).

Lipsius (Liter. Centralbl. 1873, Nr. 40) und Draeseke (Jahrbb. f. protest. Theol. 1881) betonte unverkennbare Abhängigkeit der apologetischen Ausführungen Tertullians im Apologetikum (z. B. c. 12. 37. 42. 50) von mehreren Hauptstellen des Briefs;*) 3) der Name des Adressaten Diognetus, den von dem gleichnamigen stoischen Philosophen und Lehrer Mark Aurels für verschieden zu halten ein triftiger Grund nicht vorliegt. Vielmehr scheint die Anrede *κράτιστε Διόγνητε* 1, 1 in der That auf eine hochgestellte heidnische Persönlichkeit als Empfänger hinzuweisen; und in die der Regierung des Mark Aurel voraufgegangene Zeit (etwa das 2. Viertel des 2. Jahrhunderts) scheinen alle Eigentümlichkeiten des Briefs sich am besten einzufügen. Dies zumal dann, wenn man des Verfassers geringschätziges Urteil über den Wert und Gehalt der atl. Offenbarungsstufe (s. c. 3 und 4) auf ein Beeinflußtsein desselben durch die Lehrthätigkeit des Gnostikers Markion zurückzuführen haben sollte — wie dies Draeseke a. a. O. wohl nicht ohne Grund thut, während freilich Bunsens Versuch (Hippolyt u. s. Zeit 1852, I, 138 ff.), Markion selbst für den Verfasser zu erklären, als mißglückt zu gelten hat.

Die beiden Schlußkapitel (11 u. 12) geben durch ihren mystisch gnostisierenden Inhalt (mit einer deutlichen Hinweisung auf mariolatrische Vergötterung der h. Jungfrau c. 12, 8), sowie auch durch ihre Schreibweise, welche mehrere Male (11, 5 f. u. 12, 8 f.) an die rhythmische Form der späteren griechischen Kirchenpoesie anklingt (s. Jacobi, Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. V, 2. 1882), deutliche Spuren einer Interpolation zu erkennen. Dieselbe mag ihnen etwa im 4. oder 5. Jahrhundert widerfahren sein.

Ed. princ. exc. H. Stephanus, Par. 1592 (zusammen mit dem pseudojustin. *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*). Dann in den Ausgg. der Werke Justins v. Sylburg, Morell, Maran (1742), J. C. Th. Otto (1843; 3. ed. 1879). Auch bes. herausg. v. d. letzt., Lpz. 1852; desgl. v. Hoffmann (gr. u. deutsch), Neisse 1851; v. Hollenberg, Berlin 1853; v. Br. Lindner, Lpz. 1857 (Bibl. selectiss. I); v. Krenkel, Lpz. 1860; v. Hurter, Innsbr. 1871 (Bibl. sel. XV).

Monogrr. v. Snoeck (Leiden 1861), Scheibe (St. u. Kr. 1862), Overbeck (Üb. den pseudojustin. Br. a. Diogn., Basel 1872, sowie 2. Aufl. dieses Progr. in s. Studien zur Gesch. der alten Kirche, 1875, I). Gegen Overb. bes. Lipsius u. Draeseke a. a. O. Vgl. die genaueren Lit.-Angaben bei Harnack (Ed. Lips., t. I) u. Funk.

b. Die Lehre der zwölf Apostel. — Eine überaus wichtige Bereicherung erfuhr vor kurzem unsere Kenntnis derselben altchristlichen Zeit, in welche die meisten apost.-patrist. Schriften zu setzen sind, durch die Publikation eines zweiten großen Urkundenfunds des Metropoliten Philoth. Bryennios, Entdeckers des vollständigen Texts der Klemensbriefe. Aus dem nämlichen Cod. C., welcher diese früher mitgeteilten Urkunden gespendet hatte, gab Br. gegen Ende 1883 das den Alten unter dem Namen „Lehre (oder Lehren) der Apostel" bekannte liturgisch-kirchendisziplinarische Dokument her-

*) Auf die berühmte, als schönes Zeugnis für den Kosmopolitismus oder vielmehr Theopolitismus der ersten Christen (vgl. Eph. 2, 19; Kol. 3, 11; Gal. 3, 28) oft citierte Schilderung im Kap. 5, 5 (*πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη κτλ.*) scheint Tertull. in Apol. c. 37 u. 42 Bezug zu nehmen. Desgleichen auf den in c. 6 entwickelten Vergleich der Christenheit in der Welt mit der Seele im Körper in seinem Schlußkapitel Apol. 50. Vgl. bes. das: *καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον* (6, 19) mit: Plures efficimur, quoties metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum (Apol. 50 gg. Ende).

aus, welches bis auf unsere Zeit allgemein als gänzlich untergegangen gegolten hatte. Noch Eusebius und Athanasius hatten diese „Lehre der Apostel" gekannt. Ersterer stellte sie als zu den Beispielen „unächter" biblischer Schriften gehörig unter dem Namen τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαὶ mit dem Barnabasbriefe zusammen (h. e. III, 25); letzterer (in s. 39. Festbrief vom Jahre 367) nannte sie singularisch Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων und wies ihr zwischen mehreren Apokryphen des A. Ts. (Sir., Weish., Judith, Tob.) und zwischen dem Hirten des Hermas ihre Stelle an. An der Identität des von Bryennios publizierten Schriftstücks mit dieser von den späteren Kirchenvätern kaum mehr gekannten oder jedenfalls nicht mehr beachteten „Apostellehre" kann trotz der in etwas abweichenden Fassung des Titels (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) um so weniger gezweifelt werden, da der Inhalt mit unverkennbarer Deutlichkeit auf eine dem Barnabas und Hermas benachbarte Zeit zurückweist, da auch die Konstantinopler Hds. einen Text des Barnabasbriefs in naher Nachbarschaft der Urkunden (nur durch die beiden Clemensbriefe von ihr getrennt) darbietet, da endlich des Nicephorus, Patriarchen von Konstantinopel († 828), Angabe in seiner Stichometrie, wonach die Διδαχὴ τῶν ἀπ. ungefähr 200 Zeilen gefüllt habe, durch den Umfang des Schriftstücks, wie cod. Cp. ihn darbietet (203 Zeichen), bestätigt wird. Die Bedeutung des mit allen Anzeichen höchster Altertümlichkeit ausgestatteten Dokuments wird im wesentlichen richtig gewürdigt, wenn es, wie jetzt gewöhnlich, als die älteste christliche Kirchenordnung oder (nach Harnack) als „Wurzel und Vorbild der gesamten Konstitutionenliteratur der alten Kirche des Orients" bezeichnet wird.

Der Inhalt ist von gleich hohem Interesse für den Erforscher der urchristlichen Sittengeschichte und Dogmatik, wie für den Kultus- und Verfassungshistoriker. a. Die fünf Eingangskapitel der in 16 Abschnitte geteilten Schrift bieten in ihrer Beschreibung der beiden Wege, der via vitae et mortis, eine genaue Parallele zur ähnlichen allegorisch-moralischen Schilderung im Barnabasbr. (c. 18—20) [vgl. ob.], sowie in B. VII (1—18) der Constitutiones apostolicae. b. Die hierauf folgenden Vorschriften in betreff des Vollzuges der Taufe (c. 7), der Stationsfasten am Mittwoch und Freitag jeder Woche und des Herrngebets (c. 8), der Eucharistiefeier (c. 9. 10), der den christlichen Propheten und Lehrern (c. 11 ff.), sowie ferner den Bischöfen und Diakonen (c. 15) zu gewährenden Stellung und Autorität in den Gemeinden, bilden den vorzugsweise interessanten, vieles Neue bietenden liturgisch-kirchenpolitischen Kern der Urkunde. c. Der Schluß (c. 16) besteht in einer Mahnung zur rechten Wachsamkeit angesichts der nahen Parusie Christi, mit mehrfachen Anklängen an Christi eschatologische Rede (Matth. 24 u. Par.), an 1. Kor. 15, 1. Thess. 4 und bes. an 2. Thess. 2.

Betreffs des Abfassungsorts — ob Ägypten (so bes. Harnack), oder Palästina (z. B. Langen) oder Syrien (Bestmann u. a.) — gehen die Annahmen der Forscher weit auseinander. Noch widersprechendere Ergebnisse haben die seitherigen Bemühungen um Feststellung der Abfassungszeit geliefert. Die betreffenden Annahmen schwanken zwischen der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts (so z. B. Sabatier, Cornely, München) und dem Ende des 2. (so Krawutzky, Hilgenfeld, Bonet-Maury, welche zugleich verschiedene

Interpolationen als dem Texte der Urkunde widerfahren statuieren). Für eine zwischen beiden Extremen die Mitte haltende Zeitbestimmung scheinen die kultus- und verfassungsgeschichtlichen Verhältnisse, welche das Schriftstück schildert (bes. auch der Umstand, daß seine Angaben über die Propheten in c. 11—14 noch nicht auf das Prophetentum des Montanismus als existierend hinweisen), zumeist zu sprechen. Aber die speziellere Fixierung des Zeitpunkts bleibt besonders deshalb schwierig, ja vielleicht für immer unmöglich, weil die Frage nach dem Verhältnisse des Texts der Duae viae in c. 5 und einiger sonstiger Berührungspunkte zum Barnabasbriefe einer sicheren Beantwortung sich entzieht. Steht die Didache (in jetziger Textgestalt) der Urgestalt dieses Büchleins von den „Zwei Wegen" näher als Ep. Barn., so steht der Annahme von Schaff, Langen, Funk, Lechler, Wohlenberg, welche sie in die letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts setzen, nichts wesentliches entgegen. Hat man dagegen dem Barnabasbr. die Priorität zu vindizieren, so liegt es am nächsten, mit Bryennios, Harnack, Lipsius, Volkmar ꝛc. sie erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts entstehen zu lassen. Im ersteren Falle erscheint sie als zeitliche Nachbarin des Klemensbriefs und der Ignatianen, im letzteren als ungefähr gleichzeitig mit dem Hirten des Hermas entstanden.

Ausgaben. Ed. pr.: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάνν. τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου, μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1883, *τύποις Σ. Ι. Βούτυρα.* — Dann bes. A. Harnack in Bd. II f. Texte u. Untersuchungen (ob., S. 15), Leipz. 1884; sowie kürzer in: Die Apostellehre u. die jüdischen beiden Wege (Abdr. aus PRE.[2]), Lpz. 1886. Ferner Hilgenfeld im N. N. extr. Can. rec. 2. ed. 1884; Ph. Schaff, The Oldest Church Manual etc., N.-York 1885; C. Taylor, The Teaching of the twelve Apostles. With illustrations from the Talmud. Cambridge, Ma. 1886; J. R. Harris, The Teaching etc., with facsimile text etc. Lond. & Baltimore 1887; F. X. Funk, Doctrina duodecim Apostolorum etc. Tüb. 1887.

Monographien: Holtzmann (Jahrbb. f. prot. Theol. 1885); Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1885); Jos. Langen (Histor. Ztschr. LIII, 193 ff.); P. Sabatier, La Didachè ou l'enseignement des douze Apôtres, Par. 1885; Warfield (Journ. of the Exeget. Soc. 1887 u. ö.); Zahn, Forschungen zur Gesch. des Ntl. Kan. III, 278 ff., (auch: Ztschr. f. KG., Bd. VIII, S. 66 ff. u. Gesch. des Ntl. Kan. I, 1, S. 360—68); G. Wohlenberg, Die L. der 12 App. in ihrem Verh. zum Ntl. Schrifttum. Erlang. 1888. Mehr Lit. s. bes. bei Funk, l. c.

c. Der sogen. zweite Klemensbrief an die Korinther. Eines 2. Briefes des Klemens von Rom neben dessen großem Brief an die Korinther gedenkt Eusebius h. e. III, 38, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß „die Alten" denselben nicht bezeugten.*) Bis vor kurzem war der Text dieses Schriftstücks, da der es zuerst darbietende Cod. Alexandrinus (ob., S. 19) bei c. 12, 5 abbricht, nur seiner ersten größeren Hälfte nach bekannt. Daß es kein Brief, sondern vielmehr eine Homilie sei, wurde schon von Früheren (Grabe, Dodwell, Hefele ꝛc.) vermutet; doch blieb die den Briefcharakter festhaltende Auffassung von nicht Wenigen bevorzugt, und besonders die Hypothese Hilgenfelds (D. ap. Väter, 1853, S. 119 f.; N. T. extr. Can., ed. I ꝛc.), welche den von Dionys von Korinth (bei Euseb. h. e. IV, 23, 11) erwähnten

*) *Οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν.* Ebenso Hieron., Cat. 15: Fertur et secunda ex eius nomine epistola, quae a veteribus reprobatur.

Brief des römischen Bischofs Soter um 170 an die Korinther in dem Fragment erblicken wollte, fand mehrfachen Beifall (so auch bei A. Harnack, Proleg. zu t. I der Ed. Lips., 1. Aufl.). Seit dem Bekanntwerden des vollständigen Texts, welchen Bryennios 1875 aus dem Cod. Const. veröffentlichte (oben, S. 19) und welcher statt der früheren 12 vielmehr 20 Kapitel darbietet, sind 1) die Zweifel daran, daß das Ganze eine Homilie, und zwar die erste und älteste aller erhaltenen altchristlichen Homilien, sei, hinfällig geworden, ist ferner 2) jeder Zweifel an dem (nicht etwa judaisierenden oder gar ebionitischen, sondern vielmehr) paulinisch-heidenchristlichen Lehrgehalt des Schriftstücks beseitigt, und ist 3) der Ursprung desselben in einer späteren Zeit als die des römischen Klemens, nämlich etwa in den Jahren 140—160 n. Chr. (nach Kleinert [siehe unten] schon im Hadrianschen Zeitalter, ca. 120—130), endgültig dargethan. Nur der erste Herausgeber des vollständigen Texts, Bryennios, hatte noch, aber unter dem Widerspruch der sämtlichen Mitforscher, den Briefcharakter und das Herrühren von Clem. Rom. aufrechtzuerhalten versucht.

Ausgaben: sowohl vor wie nach 1875 meist zus. mit dem 1. Klemensbr. (s. o.). Bes. wichtig Harnack (Ed. Lips. alt.), Hilgenfeld u. Funk.

Monogrr.: Harnack, Über den sog. 2. Klemensbr. (Ztschr. f. KG 1876, II. u. III); O. v. Gebhardt, Zur Textkritik der neuen Klemensstücke (ebendas. II, S. 305); Th. Zahn, Gesch. des Ntl. Kan. I, 1, S. 351—360; P. Kleinert, Üb. die Anfänge der christl. Beredsamkeit (in seinen Abhandlungen „Zur Kultur- und Kultusgeschichte, 1889, S. 1–32).

d. Spätere Pseudoklementinen. — α) Der pseudoklement. religiöse Tendenzroman der *ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*, d. h. der Reiseerlebnisse des seine verlorenen Verwandten suchenden und dabei (durch Barnabas und Petrus) die wahre Religion findenden Klemens. Er liegt in dreien Rezensionen vor: 1) *Ὁμιλίαι Κλήμεντος* oder *Κλημέντια*, 20 an der Zahl (am besten von Lagarde herausg., 1865); 2) Recognitiones Clementis l. X (nur lat., sowie in einer syr. Übersetzung); 3) Epitome Clementinorum de actibus, peregrinationibus et praedicationibus S. Petri ad Jacobum Hieros. episc. Alle drei scheinen aus den Kreisen des philosophierenden Judenchristentums oder Elkesaitismus hervorgegangen zu sein, und zwar die Homilien wohl als älteste Aufzeichnung (ihrem Kerne nach bis gegen das Jahr 150 zurückreichend), die Recognitt. und die Epitome jünger, nicht vor dem 3. Jahrhundert entstanden. Abfassungsort nach der gewöhnlichen Annahme: Rom, nach Uhlhorn vielmehr Ostsyrien. — β) Mehrere kirchenrechtlich-liturgische Kompilationen, nämlich 1) die in syr. Texte erhaltene (von Lagarde 1854 zuerst herausgeg.) *Διδασκαλία*, zwischen 260 und 262 in Syrien entstanden und wesentlich gegen die Novatianer sich wendend; 2) die umfangreichen *Διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος* oder Constitutiones apostolorum l. VIII (griech ed. v. Uelzen 1853, von Lagarde 1862), bestehend a) aus einer zwischen 270 und 300 entstandenen erweiternden Überarbeitung jener Didaskalia (B. I—VI); b) aus einer semiarian. Überarbeitung der Didache (B. VII — s. oben, S. 30); c) aus einer auf die gottesdienstliche Liturgie der Kirche bezüglichen Kompilation aus den letzten Jahren vor 325 (B. VIII); 3) die Canones apostolorum, kurze Auszüge aus den Constitt. app., in Form von Gesetzesvorschriften, in zwei Rezensionen vorliegend: einer kürzeren abend-

ländischen (80 Canones) und einer längeren orientalischen (85 C.), erhalten als Anhang zu B. VIII der Const. in den meisten Handschriften derselben und, wie es scheint, um den Anfang des 5. Jahrhunderts entstanden; 4) die sog. Apostolische Kirchenordnung (*Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*), eine bis gegen Anfang des 5. Jahrhunderts in der kopt. Kirche Ägyptens entstandene und hier, sowie in Abessinien während des MA. zu hohem Ansehen gelangte Sammelschrift, mit plumpem Ungeschick zusammengestoppelt aus vier Quellen: Ep. Barnabae, Didache, *κατάστασις τοῦ κλήρου* (Anfang des 3. Jahrhunderts) und *κατάστ. τῆς ἐκκλησίας* (Ende des 2. Jahrhunderts). — γ) Zwei asketische Mahnschreiben: Epistolae II ad virgines s. de laude virginitatis, in syr. Übersetzung 1730 aufgefunden durch J. J. Wetstein, zuerst ediert in Gallandii Bibl. t. I (auch in M., ser. gr. t. I), später bes. durch v. Beelen (lat., Löwen 1856); auch bei Funk (P. app. opp. t. II, 1 ff.). Altkirchliche Zeugen für die Existenz dieser in Mönchskreisen des MAs. hochgeschätzten und wohl schon aus der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts stammenden Briefe sind schon Hieron. c. Jovin. I, 12 und Epiphan. haer. XXX, 15. Deshalb ist der Versuch des Engländers Cotteril (Modern Criticism and Clements epistles to the virgins, Lond. 1884), sie erst dem späteren Mittelalter zuzuweisen, als hyperkritischer Einfall zurückzuweisen. — δ) Fünf Epistolae decretales, die Reihe der falschen Dekretalen bei Pseudoisidor eröffnend, und ohne jeden Zweifel ein erst mittelalterliches Fälschungsprodukt bildend — wie u. a. der grobe Anachronismus zeigt, wonach Klem. dem schon um 62 gestorbenen Jakobus das keinenfalls vor 64 stattgehabte Martyrium Petri nach Jerusalem meldet. — ε) Ein griech. *Μαρτύριον Κλήμεντος*, in zwei Rezensionen erhalten (ediert von Cotelerius 1672, dann von Dressel 1859; bei Funk, II, 28 ff.), kann, wie u. a. die Erwähnung eines kaiserlichen comes officiorum (c. 15) zeigt, nicht vor der Zeit Konstantins d. Gr. entstanden sein.

Zu α vgl. bes. Uhlhorn (1854); Lehmann (1869); Lipsius, (D. Quellen d. röm. Petrussage, 1872, und: Apokr. Apostelgeschichten u. Ap.-Legenden II, 1, 1887). — Zu β bes. J. W. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I, 1. Gieß. 1843. Uelzen (Ztschr. f. luth. Theol. 1854). Krawutzky (Tüb. Theol. Quartalschr. 1882). A. Harnack, Texte u. Unters. II, 1. — Überhaupt: Alzog, P., 4. A., S. 25—31; Kurtz, KG., 10. A., § 43.

e. Die pseudodionysianischen Schriften. — Über die angeblich von Athens erstem Bischof Dionysius Areopagita (Apg. 17, 34) herrührenden mystischen Schriften, die keinenfalls älter als das 4. Jahrhundert sind, s. unt., folg. Periode.

5. Die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts.

I. Von den unter Kaiser Hadrian für die Sache des Christentums apologetisch eingetretenen Schutzrednern (vgl. Hdb. Bd. I, S. 24; Bd. II, S. 33) ist nichts auf uns gekommen, als vielleicht das Fragment einer Apologie des Atheniensers Aristides (aus dem Jahre 124, vgl. Eus. h. e. IV, 3), worin eine eigentümliche Einteilung der Menschheit in vier Arten (Barbaren, Hellenen, Juden, Christen) dargelegt und in schlichter Weise von der Sendung des aus einer jüdischen Jungfrau geborenen Gottessohnes Jesus Christus als Verkünders der wahren Weisheit für alle Völker gehandelt wird. Eine aus

dem 5. Jahrhundert stammende armenische Übersetzung sowohl dieser Schrift wie einer, wahrscheinlich nicht dem Aristides zugehörigen Homilie wurde durch venetianische Mekhitaristen aus einem Kodex des 10. Jahrhunderts im Jahre 1878 zuerst herausgegeben. Sie hat seitdem ziemlich vielseitige Anerkennung als ächter Überrest des christlichen Philosophen von Athen gefunden. — Verloren ist die von Euseb. a. a. O. genannte Schutzschrift von Aristides' Landsmann Kodratos (Quadratus). Dagegen spricht manches dafür, daß wir eine ungefähr derselben frühen Zeit angehörige antijüdische Apologie, wohl das älteste Produkt dieser Literaturgattung: den Dialogus inter Jasonem Christianum et Papiscum Judaeum von Ariston von Pella, welcher bis vor kurzem allgemein als untergegangen betrachtet wurde, in einer lat. Überarbeitung aus dem 5. Jahrhundert, betitelt: Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani noch besitzen. Wenigstens stimmen fast alle Nachrichten der Alten über Inhalt und Gang des Jason-Papiscus-Dialogs mit den Eigentümlichkeiten dieses Gesprächs zusammen; so insbesondere, daß schon in Gen. 1,1 (mittelst Deutung des In principio durch In filio) ein Weissagungsbeweis auf J. Christum gefunden wird; nicht minder, daß des christlichen Sprechers Darlegungen eine bekehrende Wirkung auf den Juden ausüben und dieser letztlich die Taufe begehrt. Zu der zuerst von A. Harnack versuchten Identifikation der beiden Dialoge (1883) hat wenigstens ein Teil der patristischen Forscher sich zustimmend erklärt.

S. Aristidis philos. Athen. sermones duo Venet. 1878. — Überwiegend skeptisch urteilen: L. Gautier (Rev. de théol. et de phil. 1879), Himpel (Theol. Quart.-Schr. 1879), K. Bücheler (Rhein. Mus. f. Philol. 1880). Dagegen mehr anerkennend: Massebieau (Rev. de théol. et de ph., Mai 1879), Doulcet (Rev. des questions historiques 1880); H. Kihn (Der Urspr. des Briefs an Diognet, Freib. 1882), — die beiden letzteren in Verbindung mit der, freilich nicht näher begründbaren Hypothese: Aristides sei Verf. jenes Fragments aus dem Armenischen und zugleich der Ep. ad Diognetum. Ferner Ad. Harnack, Texte u. Unters. rc. I, 109 ff. u.: Art. „Aristides" in PRE.[2], Bd. 18; Kurtz, KG. I, § 30 rc.

Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. Von A. Harnack (Texte u. Unters. I, 3, 1883).

II. Justin der Märtyrer ist der wichtigste griech. Apologet des Zeitalters Antonins (vgl. Hdbch. Bd. II, S. 36 [1. u. 2. A.]). Geb. zu Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina von griech. Eltern, widmete er sich anfangs hellenisch-philosophischer, insbesondere platonischer und stoischer Weisheit, wurde aber einst bei Begegnung mit einem frommen Greise am Meeresstrande von diesem auf die höhere Weisheit in den Schriften der Propheten und Apostel hingewiesen und so zum Glauben an Christum bekehrt (vgl. seinen Bericht darüber: Dial. c. Tryph. c. 3—8). Seinen Philosophenmantel (*τρίβων*) beibehaltend, wirkte er fortan als christlicher Evangelist, zog sich aber durch seinen Bekehrungseifer bittere Feindschaft seitens seiner heidnischen früheren Berufsgenossen zu. Einer derselben, der Kyniker Krescens, mit dem er eine öffentliche Disputation in Rom hielt, soll ihn seitdem mit unaustilgbarem Hasse verfolgt und seinen schließlichen Märtyrertod (durch Enthauptung in Rom, um 166) herbeigeführt haben; vgl. Euseb. h. e. IV, 16. — Von Justins Schriften sind die ketzerbestreitenden oder polemischen (*Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, und davon vielleicht verschieden: *Σύντ. κατὰ Μαρκίωνος*) bis auf geringe Bruchstücke verloren. Vollständig erhalten sind seine beiden großen Apologien der

christlichen Wahrheit; eine antijüdische in Gesprächsform, wahrscheinlich freie Überarbeitung einer wirklich von ihm mit einem jüdischen Schriftgelehrten Tryphon (= Tarphon?) einst gehaltenen Disputation (Dialog. c. Tryphone Judaeo, in 142 Kapiteln), und eine an die Kaiser Antonin und Mark Aurel gerichtete ausführliche Schutzrede (Apologia I, s. maior ad Antonin.) in 68 Kapp. Letzterer ist ein kürzerer Anhang in 15 Kapp. beigegeben, dessen herkömmliche Behandlung als besonderer apologetischer Schrift (betitelt: Ἀπολ. πρὸς Σύγκλητον, s. Apol. II ad Senatum) den ältesten kirchlichen Zeugnissen widerspricht. Es darf daher richtigerweise nur von Einer justinischen Apologie geredet werden.

Das Eigentümliche, vielfach Heterodoxe der Justinischen Theologie, wie diese sicher ächten Schriften es zu erkennen geben, besteht in einem hellenisierend umgebildeten Paulinismus mit platonisch modifiziertem Gottesbegriff und wesentlich stoischer (nicht etwa jüdisch-gesetzlicher) Moral. Judaisierend ist bei ihm im Grunde nur die alexandrinisch-hellenistische Behandlung der h. Schrift, bes. bei Darlegung des Verhältnisses zwischen messianischer Weissagung und ntl. Erfüllung. Doch spielen auch in dieses Gebiet seiner religiösen Welt- und Geschichtsansicht heidnisch-philosophische Ideen hinein, namentlich die in stoischer Spekulation wurzelnde (übrigens auch an Joh. 1, 1—18 sich anlehnende) Lehre vom Λόγος σπερματικός als der Quelle höherer und reinerer Erkenntnis für die vorchristliche Menschheit.

Pseudojustinische Schriften sind (außer der Ep. ad Diogn., siehe oben): 1. die apologetische Rede an die Hellenen über die Unsittlichkeit des Götterglaubens (Λόγος πρ. Ἕλληνας), nach einer nicht unwahrscheinlichen Vermutung von Nolte und Draeseke von dem römischen Senator und Märtyrer Apollonius (Eus. h. e. V, 21) herrührend; 2. die Mahnrede an die Hellenen (Λόγ. παραινετικὸς πρ. Ἑλλ., Cohortatio ad Graecos) betreffend die Vorzüglichkeit Mosis und der Propheten vor der heidnischen Dichter- und Philosophenweisheit, verfaßt wohl erst im 4. Jahrhundert und vielleicht (nach Draeseke) von Apollinaris v. Laodicea herrührend; 3. die Schrift Περὶ μοναρχίας betr. die Nichtigkeit der Vielgötterei (4. oder 5. Jahrhundert); 4. die nicht ganz vollständig erhaltene Schrift von der Auferstehung (Περὶ ἀναστάσεως, De resurrectione), wahrscheinlich noch dem 2. Jahrhundert angehörig; 5. die Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως (Expositio rectae fidei), nach Harnack eine nach Mitte des 5. Jahrhunderts zur Verdrängung der echten Justinischen Apologie untergeschobene orthodox-apologetische Schrift (dagegen nach Draeseke wesentlich älter und ihrem Kern nach von Apollinaris von Laodicea stammend); 6. die Epistel an Zenas und Serenus; 7. die schwerlich vor dem 5. Jahrhundert entstandene Widerlegung aristotelischer Sätze (Ἀνατροπὴ δογμάτων τινων Ἀριστοτελικῶν, Confutatio etc.); 8. die möglicherweise schon aus dem Ende des 4. Jahrhunderts herrührenden Fragen und Antworten an die Orthodoxen (Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περί τινων ἀναγκαίων ζητημάτων, Quaestiones et responsiones ad orthod.); 9. verschiedene Fragmente, u. a. eins aus einer Auslegung des mosaischen Sechstagewerks (εἰς τὸ Ἑξαήμερον), aufbewahrt bei Anastasius Sinaita, Contemplat. anagog. in Hexaem. l. VII.

Gesamtausgaben von Prudentius Maran (Corp. apol. graec., Par. 1742), Migne (ser. gr. t. 6) und besonders von J. C. T. Otto, Corp. apol. gr. sec. seculi, 9 t., Jen. 1842 ff.; ed. 3. 1876 ff., und zwar hier in vol. 1. 2 die opp. indubitata, in vol. 3 die opp. addubitata (in obiger Aufzählung Nr. 1—4), in vol. 4 und 5 die opp. subditicia.

Monogrr. (abgesehen von den Prolegg. bei Maran und Otto): Semisch, Justin. d. M., 2 Bde., Bresl. 1840; Böhringer, KG. in Biogrr. I, 1; B. Aubé, St. Justin philos. et martyr, Par. 1861; von Engelhardt, Das Christentum Justins des Märt., Erl. 1878; Stählin, Justin d. M. u. sein neuester Beurteiler, Lpzg. 1880. — Über die krit. Fragen bes. wichtig: A. Harnack, Texte u. Unters. I, 1; J. Draeseke, Ztschr. f. KG. 1883 u. 84; Jahrb. f. prot. Theol. 1885.

III. Von den nachjustinschen Apologeten des 2. Jahrhunderts sind die wichtigsten:

Tatianus, assyrischer Abkunft (ob Grieche oder Semite?), als Rhetor

in Rom (um 150) durch Justin zum Christentum bekehrt, später in Mesopotamien (Edessa?) wirkend und hier zum Begründer der gnostisierenden Asketenpartei der Enkratiten geworden, gest. um 170. Seine Apologie: *Λόγος πρ. Ἕλληνας* (Orat. ad Graecos, ed. Otto, t. 6 u. Schwartz, s. u.) bekundet eine nahe theologische Verwandtschaft mit Justin, spricht sich aber über den Wert der hellen. Mythologie, Poesie und Philosophie feindseliger und verächtlicher aus als derselbe. Seine Evangelienharmonie: *Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* (Diatessaron) erhielt sich ungeachtet mancher Anklänge an Gnostisches, die darin (z. B. gleich zu Anfang, wo sie die Geschlechtsregister Jesu beseitigte) vorkamen, in der syr. Kirche bis ins 5. Jahrhundert hinein in ziemlichem Ansehen. Sie ist neuerdings aus einem sie behandelnden Evangelienkommentar des Syrers Ephräm, welchen (aus armenischer Quelle) G. Mösinger unter dem Titel Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo (Venedig 1876) herausgab, durch Th. Zahn (1881) wesentlich vollständig wieder ans Licht gestellt worden.

Athenagoras, seiner Abkunft und seinen persönlichen Verhältnissen nach ganz unbekannt, überreichte 177 dem Kaiser Mark Aurel eine Schutzschrift: *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* (Legatio, richtiger Intercessio pro Christianis, b. Otto, t. 7), die sich insbes. mit Zurückweisung der auf Atheismus, thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Blutschande lautenden Anklagen gegen die Christen beschäftigt und zu den gehaltvollsten und in der Lehre reinsten Apologieen des christlichen Altertums gehört. Eine demselben Verfasser beigelegte Schrift De resurrectione (*Περὶ ἀναστάσεως νέκρων*) argumentiert zu Gunsten der christlichen Auferstehungshoffnung hauptsächlich mit philosophischen Gründen, unter Verweisung auf Gottes Allmacht und Gerechtigkeit.

Theophilus, Bischof von Antiochia, gest. gegen 190, oder, falls er von dem antioch. Bischof Theoph. als ein etwas jüngerer gleichnamiger Landsmann zu unterscheiden sein sollte, wie Erbes will [s. unt.], erst gegen 220. Er hinterließ eine an seinen noch heidnischen Freund Autolykus gerichtete Schutzschrift (*Πρὸς Αὐτόλυκον περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*, bei Otto, t. 8) in 3 BB., die vieles Eigentümliche und Bedeutende, bes. auch (in B. 2) eine allegorisierende Auslegung des mosa. Hexaëmeron — die älteste aus der christlichen Väterliteratur auf uns gekommene — umschließt. Verloren sind seine antignostischen Schriften gegen Markion und gegen Hermogenes, seine *Βιβλία κατηχητικά*, sowie wohl auch sein (noch von Hieron., Ep. 121 ad Algasiam, benutzter) harmonistischer Evangelienkommentar. Denn das seinen Namen tragende lateinische Allegorienwerk (Commentariorum s. allegoriarum in sacra quatuor Evv. ll. IV, zuerst gedruckt in de la Bignes Biblioth. Patrum t. V, 1576), welches Th. Zahn ihm zu vindizieren versucht hat (1883), gehört wohl erst dem 5. Jahrhundert an und umschließt günstigsten Falles einen geringfügigen Kern ächt-theophilischer Überreste.

Hermias, ein seinen persönlichen Verhältnissen nach unbekannter christlicher Philosoph, hinterließ eine das Thema 1 Kor. 3,19 ausführende kleine Spottschrift wider die heidnischen Philosophen (*Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, Irrisio philos. gentilium) ohne bedeutenden theologischen Gehalt (b. Otto, t. 9).

Melito, Bischof von Sardes, ein auf verschiedenen theologischen Gebieten fruchtbarer Schriftsteller, von welchem Eus. h. e. IV, 26 nicht weniger

als 18 Schriften aufzählt, reichte dem Kaiser Antoninus eine Apologie des Christentums ein, aus welcher der genannte Kirchenhistoriker l. c. drei Stellen mitteilt. Da die von Cureton (Spicilegium syriac., Lond. 1853) edierte syr. Übersetzung einer den Namen Melitos tragenden Apologie nirgends eine Berührung mit diesen drei eusebianischen Fragmenten zeigt, hat sie wohl als unächt zu gelten. Sicher unächt ist die von Pitra (Spicilegium Solesmense t. II u. III) unter Melitos Name herausgegebene Clavis Scr. Sacrae, eine Kompilation des späteren MA., worin von der ächten *Κλεῖς* des sardischen Bischofs (Eus. l. c.) schwerlich auch nur ein kleiner Rest als ächter Kern enthalten ist. S. überhaupt Otto, t. 9, p. 374 ff.

Claudius Apollinarios (Apollinaris), Bischof von Hierapolis, Verfasser einer Schutzschrift für's Christentum an Mark Aurel, eines Werks „an die Hellenen" in 5 BB., zweier BB. über die Wahrheit, einer Streitschrift gegen die Montanisten (Euseb. h. e. IV, 27), und einer gegen die Quartodecimaner gerichteten Schrift über die Osterfeier (*π. τοῦ πάσχα*), ist bis auf geringfügige Bruchstücke für uns verloren. Ebenso der gleichzeitige kleinasiatische Apologet Miltiades, athenischer Rhetor, Verfasser einer Schrift wider die Heiden, einer wider die Juden, sowie der antimontanistischen Schrift: *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (s. Eus. h. e. V, 17).

Über sämtliche hier genannte handeln: Otto, t. 6—9 seines Corp. Apol.; A. Harnack, Texte u. Unters. I, 1 (1882). — Über Tatian insbes.: Dembowski (1879); Zahn (Forschungen z. Gesch. des ntl. Kanon, I, 1881 u. Gesch. des ntl. Kan. I, 1. S. 387—429); Harnack, Texte 2c. I, 3 (1883) und Schwartz (neue Textausg., ebend. IV, 1 [1888]); Ciasca (Tatiani evv. harmon. arabice, Rom 1888). — Über Athenagoras: Hefele, Beiträge z. KG. 1864, I; Voigtländer (Beweis d. Gl. 1872). — Über Theophilus: Zahn (Forschungen II, 1883) [dagegen Harnack, Texte 2c. I, 4 und Bornemann (Zeitschr. f. Kirchengesch., X, 2 1888)]. Vgl. auch C. Erbes, Die Lebenszeit des Hippol. nebst der des Theoph. von Antioch. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1888, IV). — Über Hermias: Voigtländer (Bew. d. Gl. 1873). — Über Melito: Nöldeke (Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, II); Otto, Corp. apol. gr. t. IX, p. 374 ff.; auch Krüger, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1888, H. IV. — Über Cl. Apoll. u. Miltiades: Otto, IX, S. 479 ff., Zahn, Gesch. des Kan. I, 1, S. 184 ff.

6. Gnostiker und Antignostiker. Die Theologenschulen der vornicänischen Zeit.

I. Den Vorkämpfern der gnostisch-häretischen Parteien widerfährt zwar zu viele Ehre, wenn man sie (mit Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 162 ff.) „kurzweg die Theologen des 2. Jahrhunderts" nennt und als die ersten erfolgreichen Vertreter einer dogmatisch-wissenschaftlichen Gestaltung des Christentums preist. Aber wichtige Anregungen zum Aufbau und zur Ausbildung kirchlich-theologischer Spekulation sind von ihnen aus jedenfalls ergangen; und wenn nicht alle, so doch mehrere von ihnen dürfen als theologische Schriftsteller von geistig hervorragender Bedeutung bezeichnet werden. Was ihnen eine bleibende Stelle in der Geschichte nicht nur der Philosophie (vgl. W. Windelband, Gesch. der alten Philos., Nördl. 1888, S. 205), sondern auch der Theologie sichert, ist der in ihrer religiösen Gesamtansicht enthaltene Grundriß einer Philosophie der Geschichte mit Christus als Mittelpunkt.*) Die namhaftesten Gnostiker — hier ohne Eingehen auf das

*) Vgl. Windelband a. a. O.: „Indem sich (bei ihnen) das Christentum als Überwindung ebenso des Judentums wie des Heidentums begreifen will, setzt sich der Kampf der Reli-

Eigentümliche ihrer Systeme, sondern nur als Schriftsteller betrachtet — sind folgende:

a) In der ägyptisch-hellenistischen Gnostikergruppe: Basilides in Alexandria um 125, Verf. von Ἐξηγητικά, 24 BB., denen sein Sohn Isidoros ein Ἠθικά betiteltes Werk als Ergänzung beifügte. Valentinus ebendaselbst, sowie von 140—160 in Rom, Verfasser zahlreicher Reden, Briefe und Gedichte, in welchen er einen sonst unbekannten Paulusschüler Theodades, sowie daneben das Johannesevangelium als Quellen seiner gnostischen Weisheit nennt (Fragmente bei Hilgenfeld, Ketzergesch. 2c., S. 269 ff.). Ferner zwei theologisch bedeutende Schüler Valentins: die in Rom lehrenden Herakleon (Verf. eines ersten ausf. Kommentars zum Ev. Johs., von welchem Origenes zahlreiche Fragmente aufbewahrt hat) und Ptolemäus (Verf. einer von Epiphanius haer. 33 mitgeteilten Epist. ad Floram) — beide Vertreter eines vom valentinianischen Gnostizismus zur katholischen Orthodoxie zurücklenkenden Standpunkts.

b) In der syrisch-orientalischen Gruppe: Simon Magus, angeblicher Stifter der antinomistischen Simonianer-Sekte und Verfasser einer Ἀπόφασις μεγάλη (aus welcher Hippolytos B. VI Auszüge mitgeteilt hat); der ophitische Gnostiker Justinus, Verfasser eines (gleichfalls von Hippolyt benutzten) Buches „Baruch"; der unbekannte Verfasser des einen valentinianisch modifizierten Ophitismus lehrenden Buches Πίστις Σοφία aus der Mitte des 3. Jahrhunderts (auf Grund einer koptischen Übersetzung lateinisch herausgegeben von Schwartze, Berl. 1853). Ferner Satornil (Saturninus) und Kerdon als Vertreter einer dualistisch und streng asketisch gerichteten Gnosis; Tatianus, der Enkratite (s. ob. 5, III), und der Valentinusschüler Bardesanes, welcher, um 200—220 in Edessa lebend, ein zwischen Valentinianismus und Katholizismus vermittelndes System vortrug und dasselbe durch verschiedene Schriften (u. a. eine gegen Marcion gerichtete), sowie durch syrische Hymnen in großer Zahl zu verbreiten wußte. Er wurde hierin unterstützt von seinem gleichfalls als fruchtbarer Hymnendichter glänzenden Sohne Harmonius, sowie von einem Schüler namens Philippus. Letzterer ist wahrscheinlich Urheber der (sonst auch dem Bardes. selbst beigelegten) Schrift Περὶ εἱμαρμένης, aus welcher Euseb. (Praepar. ev. 6, 10) ein Fragment mitteilt und deren syr. Original, das „Buch der Gesetze der Länder", 1855 von Cureton zuerst veröffentlicht wurde (vgl. Merx, Bardes. v. Edessa, Halle 1863).

c) In der kleinasiatisch-römischen Gruppe: Marcion aus Sinope in Pontos, in Rom um 140 durch jenen Kerdon für dessen gnostisch-dualistische Lehren gewonnen, die er dann zu seinem eigentümlichen, schroff judenfeindlichen und ultrapaulinischen System fortbildete. Der charakteristische Titel seiner Hauptschrift, worin er das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Test. als ein lediglich gegensätzliches darzuthun suchte, war Ἀντιθέσεις. Die

---

gionen mystisch in einen Kampf ihrer Götter und gedanklich in die Lehre um, daß mit dem Erscheinen des Erlösers nicht nur die Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern auch die Geschichte des gesamten Weltalls ihre Entscheidung gefunden hat. Diese Wendung aber besteht im Kernpunkt des Christentums, in der Erlösung vom Bösen durch die volle Offenbarung des höchsten Gottes in Jes. Christus. Die Umsetzung aller naturphilosophischen in ethisch-religiöse Kategorien ist somit die Grundform des Philosophierens der Gnostiker", 2c.

Fragmente sind gesammelt v. A. Hahn, De gnosi Marcionis antinomi, Königsb. 1820—25. Von seinen Schülern lenkte Apelles — Herausgeber der Φανερώσεις einer mystischen Prophetin Philumena — allmählich wieder zur kath. Rechtgläubigkeit zurück (vgl. A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lpz. 1874).

Auf die schriftstellerische Thätigkeit gnostischer Theologen führt auch ein beträchtlicher Teil der ntl. Apokryphen und Pseudepigraphen sich zurück. Ihre Zahl soll nach der Versicherung des Epiphanius bereits gegen das Jahr 400 sich auf Tausende belaufen haben. Zu ihrer Vermehrung trug aber, besonders in der nachkonstantinischen Zeit, auch katholische Tendenzschriftstellerei vieles bei.

Vgl. im allgemeinen die auf den Gnostizismus und seine Literatur bezüglichen Arbeiten von R. A. Lipsius (Der Gnostizismus ꝛc. 1860; Zur Quellenkritik des Epiphanios 1865; Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875); Hilgenfeld (bes.: Die Ketzergeschichte des Urchristentums 1884); Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche, I, S. 184 ff.; A. Harnack, Zur Quellenkrit. der Gesch. des Gnostizismus, 1873 und: Lehrb. der Dogmengesch. I, 162 ff.; Jacobi, Art. „Gnosis“ in PRE².

Wegen der ntl. Apokryphen und Pseudepigraphen vgl. Th. Zahn, Acta Johannis, 1880; Lipsius, Die apokryphischen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 3 Tle. 1883—87; auch die gedrängteren Übersichten bei Holtzmann, Einl. ins N. T., 2. A. 1886, S. 534 ff.; und J. H. Kurtz, KG., § 32.

II. Als Antignostiker oder Bestreiter der gnostischen und der ihnen verwandten übrigen Häresien erscheinen mehr oder weniger alle katholisch-kirchlichen Schriftsteller seit Justin dem Märtyrer thätig. Denn gleich der Nötigung zur Abwehr von außen kommender Angriffe mittelst apologetischer Thätigkeit hört der Kampf gegen innerchristliche Lehrverderbnisse von bald mehr heidnischartigem, bald mehr judaisierendem Charakter während der ganzen vorl. Periode nicht auf. Die theologischen Träger dieses teils apologetischen, teils polemischen Strebens und Wirkens im Dienste des katholischen Christentums verteilen sich in der Hauptsache unter drei Hauptrichtungen oder, wenn man will, Schulen, welche in den folgenden Abschnitten näher zu betrachten sein werden:

1. Die Gruppe der Nordländer oder die kleinasiatisch-gallische und römische Schule, zu welcher neben und nach der Mehrzahl der im vor. Abschn. genannten Apologeten (bes. Justin, Tatian, Athenagoras, Melito, Cl. Apollinarios ꝛc.) des Ferneren Hegesippus, Dionysius von Korinth, Irenäus, Hippolytos, Gajus, Novatian, Cornelius und Dionysius von Rom, Victorinus Petabionensis, sowie Methodius gehören.

2. Die Gruppe der westlichen (lateinischen) Südländer oder die sog. nordafrikanische Schule: Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Commodian, Arnobius, Lactantius.

3. Die Gruppe der östlichen (griechischen) Südländer oder die alexandrinische Schule: Pantänus, Clemens, Origenes, Dionysius d. Gr., Theognost, Hesychius, Pamphilus, Eusebius.

Als eine vorerst noch nicht zu voller Selbständigkeit ausgebildete vierte Schule beginnt gegen das Ende der vornicänischen Zeit die Richtung der antiochenischen Theologen, repräsentiert hauptsächlich durch Paulus von Samosata und Lukianus, sowie außerdem durch Dorotheus, Adamantius und Eustathius, hervorzutreten.

7. Die kleinasiatisch-gallische und römische Theologen-Schule (Gruppe der Nordländer).

Sie erscheint im allgemeinen gekennzeichnet durch eine biblisch-praktische und katholisch-orthodoxe Denk- und Lehrweise ihrer Vertreter, d. h. durch deren Streben, den apostolisch-johanneischen Lehrbegriff nach allen Seiten hin, namentlich auch in betreff der chiliastischen Zukunftserwartungen, festzuhalten und in kirchlich-konservativem Sinne fortzubilden. — Vorläufer dieser Richtung während der apostolisch-patristischen Zeit waren insbesondere Polykarp und Papias gewesen. Aus der griechischen Apologetengruppe des 2. Jahrhunderts repräsentieren den Standpunkt der Gruppe namentlich Athenagoras, Melito und Claud. Apollinarios, sowie bedingterweise (d. h. abgesehen von manchen ihnen eigenen Heterodoxien) auch Justin der Märtyrer und sein Schüler Tatian.

Als Zeitgenossen und Geistesverwandte dieser Apologeten gehören hieher mehrere von Eusebius in B. 4 u. 5 seiner KG. erwähnte katholische Polemiker wider den Gnostizismus, deren Werke nicht auf uns gekommen sind. So Agrippa Castor, der Bestreiter des Basilides (Eus. h. e. IV, 7); Musanos, der gegen Tatians Enkratitensekte auftrat (ebd. IV, 28); Rhodon, ein Schüler Tatians und eifriger Gegner der Marcioniten (Eus. V, 13); Bischof Philippus von Gortyna, sowie Modestus (Eus. IV, 25), beide gleichfalls antimarcionitische Schriftsteller. — Eben dieser Gruppe ist der Kleinasiate Hegesippus zuzuweisen (Eus. IV, 8. 22 u. ö.), ein Judenchrist zwar der Abkunft, aber keineswegs der Lehrart nach, vielmehr entschiedener Katholiker, der in seinen kirchlichen Denkwürdigkeiten oder Reiseberichten (*Πέντε ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πράξεων*) die Zustände der verschiedenen Christengemeinden im Westen und Osten, welche er besucht hatte, hauptsächlich darauf hin geprüft und kritisch besprochen zu haben scheint, ob sie ihre apostolische Lehrüberlieferung rein bewahrt hätten oder ob das Gift gnostischer Irrlehren in sie eingedrungen sei. Und zwar scheint dieser Antignostiker, abweichend von der sonst in der alten Kirche üblichen Weise der Polemik, den Grundsatz befolgt zu haben, die gnostischen Parteien von jüdischen Häresien — nicht etwa von heidnisch-philosophischen Lehren — herzuleiten: wie denn ein von Euseb. IV, 22 mitgeteiltes Fragment seines Werks von sieben solcher jüdischen Sekten redet, die zu Ausgangspunkten christlicher Sektenbildung geworden seien. — Ein fernerer Angehöriger dieser Gruppe war Bischof Dionysius von Korinth um 170—180, ein weithin angesehener und praktisch tüchtiger Kirchenmann, aus dessen ausgedehnter und vieles Wichtige in sich schließender Korrespondenz mit christlichen Zeitgenossen Eusebius acht Briefe kannte und benutzte, gerichtet an die Lakedämonier, Athener, Nikomedienser, an die Gemeinde Gortyna auf Kreta und deren Bischof Philippus [s. o.], an die Gnosiergemeinde ebendaselbst und deren Bischof Pinytus, an die Pontischen Gemeinden [insbes. die zu Amastris], an Bischof Soter von Rom und an eine fromme Christin Chrysophora.

Während die bisher Genannten wohl zumeist Kleinasiaten oder auch Bewohner Griechenlands waren, erscheint der etwas jüngere Irenäus (*Εἰρηναῖος*, geb. um 115, gest. um 202) zwar als gebürtiger Kleinasiate und als Schüler des Polykarp von Smyrna, dessen Unterricht er als Knabe in

noch zartem Alter genossen zu haben bekennt*), weiterhin aber als nach dem Abendlande Übergewanderter. Er wirkt nämlich zuerst in Rom (etwa von 155 an), dann unter Bischof Pothinus in der Gemeinde von Lugdunum als Presbyter, wird von demselben mit einem auf die Sache der Montanisten bezüglichen Schreiben nach Rom an Bischof Eleutherus gesandt, und entgeht infolge dieser Mission jenem wütenden heidnischen Verfolgungsausbruch in den Rhonestädten Vienna und Lugdunum, dem u. a. auch Pothinus als Opfer fiel (s. den berühmten, darauf bezüglichen Bericht der genannten beiden Gemeinden bei Eus. h. e. V, 1). Von 178 an bekleidet er dann, als Pothins Nachfolger, das Lugdunensische Bischofsamt, bethätigt auch in dieser Stellung eine ausgezeichnete Wirksamkeit, bewährt u. a. durch sein versöhnendes Eingreifen in den zwischen Victor von Rom und Polykrates von Ephesus ausgebrochenen zweiten Passahstreit sich praktisch als einen rechten *Εἰρηναῖος* (Eus. V, 24, 18) und stirbt bald nach dem Beginn des 3. christlichen Jahrhunderts — nach Gregor von Tours (Hist. Francor. I, 27) u. a. späteren Berichterstattern als Märtyrer unter Septimius Severus (202?), für welche Nachricht indessen die Bestätigung durch zeitgenössische oder annähernd zeitgenössische Zeugnisse fehlt. — Hauptwerk des Irenäus, für ihn als beredten Vertreter eines ebenso genialen wie tiefsinnigen „pneumatischen Realismus" und strengen Traditionalismus oder als „ältesten Theologen der Thatsachen" (Thomasius) vor allen charakteristisch, ist seine große Ketzerbestreitung in 5 BB.: *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (seit Hieron. [Catal. c. 35] meist abkürzend Adversus haereses ll. V citiert); das grundgelehrte und geniale Urbild aller folgenden altkirchlichen Häresiographien größeren Umfangs, wegen der Reichhaltigkeit seiner Mitteilungen über alle möglichen häretischen Lehrbegriffe schon von Tertullian bewundert.**) Im I. Buche beschreibt und kritisiert er hauptsächlich die Systeme Valentins und seiner der kirchlichen Orthodoxie mehr genäherten Schüler Ptolemäus und Markus, bietet aber dann, der Ergänzung halber, auch eine (wahrscheinlich aus dem verlorenen Syntagma Justins, s. o., geschöpfte) Übersicht über die übrigen gnostischen Systeme von Simon Magus an bis auf die ihm ungefähr gleichzeitigen Erscheinungen. Buch II fährt mit der Kritik des Valentinianismus fort, unter hauptsächlichem Verweilen bei seinem polytheïstischen, die Einheit Gottes leugnenden Grundcharakter. Buch III stellt den Irrlehren der Gnostiker das übereinstimmende Lehrzeugnis der h. Schrift und der Tradition der Kirche, dieser alleinigen Trägerin des h. Geistes (c. 24: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Eccl. et omnis gratia) gegenüber. In B. IV wird auf Grund der h. Schrift A. und N. Ts. hauptsächlich die Lehre von dem Einen Gott und seinem ewigen Logos spekulativ entwickelt. Dieser Darlegung von der wahren Gottheit Christi folgt in B. V die antidoketische Erweisung seiner wahren Menschheit, sowie, ausgehend von der Betrachtung seiner wahren Auferstehung vom Tode, die Entwicklung der Gründe

*) Ep. ad Florin. (bei Eus. V, 20, 5): *Εἶδον γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ, κτλ.*, und Adv. haer. III, 3, 4: *ὃν* (sc. *τὸν Πολύκαρπον*) *καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, κτλ.*

**) Omnium doctrinarum curiosissimum exploratorem nennt derselbe den Irenäus (c. Valentin. c. 5).

für die christliche Auferstehungshoffnung und der damit zusammenhängenden eschatologischen Momente. — Erhalten ist dieses ausgezeichnete Werk nur in einer uralten, in barbar. Latein abgefaßten, schon von Tertullian gekannten lat. Version, sowie in einer Anzahl längerer Fragmente des griech. Originals, insbes. der größeren Hälfte des I. Buchs (c. 1—21).

Sonstige Werke des Irenäus, verloren bis auf geringe Fragmente: 1. zwei Briefe an Florinus, seinen Mitschüler bei Polykarp (der sich später der valentinianischen Gnosis zugewendet hatte und dem gegenüber das eine dieser Schreiben [Περὶ τῆς μοναρχίας] die Einheit Gottes verteidigte, das andere [Περὶ ὀγδοάδος] die valent. Aeonenlehre bestritt; s. Eus. V, 20). 2. Περὶ σχίσματος πρὸς Βλάστον — eine in Sachen jenes Osterstreits nach Rom gerichtete Epistel. 3. Πρὸς Βίκτορα — zwei weitere an Viktor von Rom gerichtete Schreiben in dieser Angelegenheit. 4. Περὶ ἐπιστήμης. 5. Περὶ τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. 6. Βιβλίον διαλέξεων διαφορῶν.

Ausgaben von Massuet (Par. 1710, fol.; auch Venet. 1735); von Stieren, 2 BB. 8, Lpz. 1853; von Harvey, 2 t. Cantabrig. 1857. Bei Migne, t. 7 scr. gr. — Monogrr. v. Graul, Lpz. 1860 (vgl. oben KG., S. 39); Böhringer (Kirche Chr., Bd. II, 2. A.), H. Ziegler, Berl. 1871, A. Gouilloud (St. Irénée et son temps, Lyon 1876), E. Montet (La Légende d'Irénée et l'introduct. du Christianisme à Lyon, Genève 1880).

III. Des Irenäus großer Schüler, Hippolytos von Rom, Presbyter der dasigen Gemeinde und als Vorkämpfer einer Rigoristenpartei während längerer Zeit Gegenbischof des Kallistus und der beiden Nachfolger desselben (s. Hdb. Bd. II S. 42), soll nach der am besten beglaubigten Nachricht (im Catal. Liberianus der römischen Bischöfe, 354) durch Kaiser Maximinus Thrax 235 nach Sardinien verbannt worden und daselbst demnächst gestorben sein. Erst Prudentius (um 400) läßt ihn das novatianische Schisma noch erleben und als Mitbegründer desselben unter Decius (251) bei Portus a. D. Tibermündung den Märtyrertod erleiden (vgl. a. a. O.). — Nach dem Verzeichnis seiner Schriften auf der Rückseite des Sessels seiner 1551 in Rom aufgefundenen Statue*) hat er zahlreiche Schriften hinterlassen, die, den verschiedensten theologischen Gebieten angehörig, übrigens in dem Statuenverzeichnis bei weitem nicht alle angeführt sind.

1) Exegetische Werke: ein Kommentar zum Hexaëmeron; einer zu Daniel (fragmentar. erhalten, vgl. d. Monogr. v. Bardenhewer, 1877); ferner solche zum Hohenlied, zu den Prov., zu Ezechiel, zu den Evangg., zur Apokal.; auch Homilien über verschiedene bibl. Abschnitte (vgl. die jüngst von Pitra (Anal. ss. Spicilegio Solesm. parata, 1881) aus syr. u. armen. Quellen edierten Fragm. u. dazu Th. Zahn (s. u.).

2) Historisch-chronologische: ein Χρονικόν, sowie eine — wahrscheinl. einen Teil dieses verlorenen Werks bildende Osterberechnung (Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα), die Zeiten des christl. Osterfestes nach einem 16jährigen Cyklus für 112 Jahre (von 222—333 n. Chr.) bestimmend, auszugsweise eingegr. auf beiden Seiten jener Statue.

3) Dogmatisch-apologetische: eine Ἀπόδειξις κατὰ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου (Demonstr. de Chr. et Antichr.) in 17 Kapp. (noch erhalten, s. Lagarde 1—37). Ἀποδεικτικὴ πρ. Ἰουδαίους in 10 Kapp., wohl Fragm. eines größ. Werks, vielleicht eines Psalmenkommentars. Περὶ χαρισμάτων. Κατὰ Πλάτωνα περὶ τῆς τοῦ πάντος οὐσίας, apologet. Schrift wider die platon. Kosmologie, auch Λόγος πρ. Ἕλληνας betitelt. Περὶ θεοῦ κ. σαρκὸς ἀναστάσεως (der Kaiserin Severina, Gemahlin Elagabals, gewidmet).

4) Polemische: wider die Häresie des Noetus (Εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινος); das „kleine Labyrinth" wider die Artemoniten und Theodotianer (ὁ σμικρὸς λαβύρινθος — von Euseb. h. e. V, 28 und Theodoret fab. haer. II, 5 als anonyme Schrift benutzt, aber wahrscheinlicherweise von Hippolyt herrührend). Κεφάλαια κατὰ Γαΐου (fragmentenweise

---

*) Dieselbe bildet ihn sitzend ab, mit einem Buche in der Hand lehrend — siehe die Abbildung in den kunstgeschichtlichen Handbüchern, z. B. bei Fr. X. Kraus, Die Anfänge der christl. Kunst (Freibg. 1872), S. 110.

bei Dionys. Bar-Salibi erhalten, vgl. Gwynn, unt. fg. S.). *Κατὰ Μαρκίωνος. Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, eine von Photius (cod. 121) beschriebene kurze Ketzerbeschreibung (32 Häresien von Dositheus an bis zu Noetus aufzählend), wovon eine abkürzende lat. Bearbeitung in Gestalt eines Anhangs zu Tertullians Werk De praescr. haereticorum sich erhalten hat (gewöhnl. cit. als: Pseudotertulliani libellus adv. omnes haereticos).

Großenteils noch erhalten ist ein größeres ketzerbekämpfendes Werk, ähnlichen Umfangs zum Teil ähnlichen Inhals wie das Irenäische, auch im Titel an dasselbe erinnernd: *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* oder auch *Φιλοσοφούμενα*, welcher letztere Titel übrigens ursprünglich wohl nur dem 1. der 10. Bücher des Ganzen zugehörte. Diese „Philosophumena" heben an mit einer Betrachtung der hellenischen Philosophenweisheit, sowie der Lehren der Brahmanen und Druiden als außerchristlicher Quellen der christl. Häresien (so das I. Buch — vielleicht auch das II. u. III., welche nicht auf uns gekommen sind), behandeln dann weiter Astrologie, Magie und andere Systeme des Aberglaubens (B. IV) und schildern hierauf eingehend — zum Teil freilich nicht ohne Spuren einer gewissen Leichtgläubigkeit und Unkritik gegenüber den benutzten Quellen — die gnostisch-doketischen und monarchianischen Irrlehren, darunter auch jenen Papst Kallistus als Vertreter einer dem Noetus verwandten Lehrmeinung (B. V—IX). Ein kurzer Rückblick auf die behandelten häretischen Parteien samt einem Abriß der biblischen Chronologie und einer gedrängten Darstellung der Hauptpunkte des katholisch-christl. Lehrganzen beschließt das Ganze (B. X.). Nur das 1. Buch dieses wichtigen Werks, die eigentlichen Philosophumena, war unter den Werken des Origenes vorhanden, bis im Jahre 1842 der Neugrieche Mynoïdes Mynas in einer Athoshandschrift das Ganze (bis auf B. II u. III) auffand. Der erste Herausgeber, Bibliothekar Em. Miller in Paris, veröffentlichte den Text 1851 unter dem Namen des Origenes. Aber die deutschen Gelehrten Duncker, Döllinger, Bunsen rc. vindizierten ihn alsbald dem Hippolytus, für dessen Verfasserschaft hauptsächlich folgende Gründe entscheiden: a) zwar nicht das Statuenverzeichnis der Hippolytschen Schriften, aber Eusebius (h. e. VI, 22) und Hieronymus (Catal. c. 61) bezeugen ausdrücklich die Abfassung eines Werks Adv. omnes haereses durch Hippolyt; b) die Schilderung der röm.-kirchl. Verhältnisse in der Zeit und Umgebung des Kallistus in B V—IX kann von keinem andern als von H., dem Gegenbischof desselben, herrühren; c) der Verf. weist auf jenes kürzere Syntagma wider die Häresien als eine von ihm früher verfaßte Schrift zurück; auch berührt er sich mit dessen Inhalt, sofern er wesentlich dieselben 32 Häresien wie dort (noch um eine vermehrt) behandelt; d) desgleichen bekennt er sich als Urheber eines Werks *περὶ τῆς τοῦ πάντος οὐσίας*, welches mit jener antiplatonischen Schrift dieses Namens, deren das Statuenverzeichnis gedenkt, ohne Zweifel identisch ist.

Gesamt-Ausgabe: Hippolyti Rom. quae feruntur omnia, ed. P. de Lagarde (nur griech.), Lpz. u. Lond. 1858. — Ed. pr. der Philosophumena: Origenis Philosophumena s. omnium haeresium refutatio, ed. Emm. Miller, Oxford 1851. Dann L. Duncker und G. F. Schneidewin, S. Hippolyti episc. et mart. Refutationis omnium haeresium libror. X quae supersunt, Götting. 1859 (gr. u. lat.). Patr. Cruise, *Φιλοσοφούμενα κτλ.* Opus Origeni adscriptum e cod. Parisino productum rec. etc. Par. 1860 (griech. u. lat. mit Anmerkk., aber unkritisch).

Monogrr.; v. Bunsen, Hippol. u. s. Zeit, 2 Bde., Lpz. 1852 f.; J. J. Döllinger, Hipp. u. Kallistus, Regensb. 1853; G. Volkmar, Hipp. u. d. röm. Zeitgenossen, Zürich 1885; C. Erbes, Die Lebenszt. des Hippol. (Jahrb. f. prot. Theol. 1888, IV) — ein Versuch die Angabe des Prudentius, daß H. erst 251 gestorben sei, als richtig zu erweisen. — F. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen. Jen. 1864. Vgl. Bardenhewer a. a. O. Grisar in d. Ztschr. f. kath. Theol. 1878, H. III. Jacobi, „Hippol." in PRE.[2] Th. Zahn, Kard. Pitras Beiträge zur vornicän. Kirchenlit., V: Hippolytus (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1884, S. 26 ff.); auch dess. Gesch. des NTl. Kan. I, S. 221 ff.

Wegen der dem Hippol. beigelegten Kanones, 38 an der Zahl, vgl. Haneberg, Canones S. Hippol arabice e codicib. rom. c. vers. lat. et prolegg., Monac. 1870. — Wegen der pseudohippolyt. Schrift Contra Beronem et Helicem (wohl erst aus dem 5. Jahrhdt. oder aus noch spät. Zeit) s. Fock, Ztschr. f. hist. Theol. 1847, IV, und Draeseke, Ztschr. f. wissensch. Theol. 1886, III.

IV. Hippolyts Zeitgenosse, Cajus, röm. Presbyter, gest. um 218, ein eifriger Gegner des römischen Montanismus, Verfasser einer wider Proklus, den Führer dieser Partei, gerichteten Schrift (*Κατὰ Πρόκλου*), worin er bes. dessen Chiliasmus bekämpfte — ob in so weit gehender Weise, daß er die biblische Quelle desselben, die Apokalypse, für ein Machwerk des Gnostikers Korinth erklärte, erscheint bei der Mehrdeutigkeit der betreffenden Nach-

richten (bei Euſ. h. e. III, 28) jedenfalls zweifelhaft. Erst Theodoret und Photius haben ihm einige der obengenannten Hippolytschen Schriften, z. B. das „kleine Labyrinth" und Περὶ τοῦ παντός beigelegt; und erst fehlerhafte Kombinationen neuerer Kritiker, insbes. Baurs, haben ihn zum Verfasser der Philosophumena zu machen versucht. (Vgl. J. Gwynn, Hippolytos and his heads against Cajus, in der Ztschr. Hermathena VI, 397 ff. sowie als bes. Heft, Dublin 1888; Zahn, Gesch. d. Kan. I, 234; Harnack, Theol. Lit.Z. 1888, S. 642 f.)

Während Cajus noch Griechisch schrieb, erscheint sein Zeitgenosse Novatianus — Stifter der schismatischen Partei, der Novatianer oder Katharer seit 251, gest. nach 260 — als der erste namhafte Lateinschriftsteller der Kirche Roms.*) Hieron. (Cat. c. 70) nennt den letzteren eloquentissimum virum und legt ihm zahlreiche Schriften bei; von diesem sind noch drei erhalten: das unter Cyprians Schriften überlieferte Werk De trinitate (in seiner Lehreigentümlichkeit eher an Hippolyt als etwa an Tertullian erinnernd, welchen letzteren Hieron. wohl irrigerweise als Quelle und Vorbild für diese Novatianische Arbeit nennt), das Büchlein De cibis iudaicis, eine typische Deutung der atl. Satzungen über reine und unreine Speisen enthaltend, und ein von ihm noch vor Ausbruch des Schisma namens des römischen Klerus nach Karthago gerichtetes Gemeindeschreiben (Epist. cleri Romani, Nr. 30, inter Cypriani epistolas). [Vgl. „Novatianus" in PRE.², sowie an den betreffenden Stellen der Kirchengeschichte.]

Von Novatians kirchlichem Gegner, dem Bischof Cornelius von Rom (251—252), liegt ein das Novatianische Schisma betreffender Brief an Fabianus von Antiochia auszugsweise griech. bei Euseb. h. e. VI, 43 vor, eine Urkunde von beträchtlicher Wichtigkeit in verfassungsgeschichtlicher Hinsicht (vgl. bes. Harnack, Texte u. Unters. II, 5, S. 41 ff.). — Ein dogmatisch wertvolles Schreiben des Bischofs Dionysius von Rom (259—269), betreffend die sabellianische Häresie und die Polemik des alexandrinischen Dionysius gegen dieselbe, hat Athanasius (De decretis synodi Nic. 26) aufbewahrt. Die darin entwickelte Auffassung der Trinität und der Gottheit Christi erinnert an die gleichfalls wesentlich homousianische Lehrweise Novatians und Hippolyts.

Victorinus, Bischof von Petabium in Pannonien (Pettau in Steiermark) und Märtyrer (angeblich unter Diokletian 303 oder 304), gehört als letzter lat. schreibender Vertreter dieser Gruppe hieher. Von seinen zahlreichen biblischen Kommentaren (nach Hier. Catal. c. 74 bezüglich auf Genes.,

*) Frühere kirchl. Lateinschriftsteller (ihren persönl. Verhältnissen nach unbekannt) sind der Verf. des Muratorischen Fragments: De canone um 170 (vgl. die ausf. Beschreibung dieser wichtigen Urkunde in L. Schulzes NTl. Einl., Hdb. I, 2, S. 36 f.); der lat. Übersetzer des Irenäus (ob. III); vielleicht auch der oder die Urheber der frühesten lat. Bibelübersetzung (der sog. Itala), falls man diese bis in die vortertullianische Zeit zurückdatieren darf (vgl. Zahn, Gesch. des NTl. Kan. I, 1, S. 50 ff.). Ferner Minucius Felix (s. § 8, 1) und möglicherweise Viktor I. von Rom († 199), falls die Hypothese A. Harnacks, wonach dieser Bischof Verfasser des pseudocyprian. Traktats De aleatoribus wäre (Texte und Unterss. V, 1, 1888), als haltbar gelten dürfte — wogegen freilich E. Wölfflin (Archiv. f. lat. Lexikogr. V, 3, 1888) und Haußleiter (Th. Lit.-Bl. 1889, Nr. 5 f.) den gewichtigen Einwurf erhoben haben, daß die gen. Schrift im Vulgärlatein des 3. Jahrhdts. abgefaßt erscheine, auch Spuren von Bekanntschaft ihres Urhebers mit ächten Schriften Cyprians zeige, ꝛc.

Exod., Levit., Jesaj., Ezech., Habak., Kohelet, HL., Matth. und Apok.) ist nur noch ein De fabrica mundi betiteltes Fragment der Genesisauslegung vorhanden. Dasselbe bietet eine typologische Deutung der 7 Tage der Schöpfungswoche von chiliastischer Tendenz und geht angeblich auf den Hippolytschen Hexaemeronkommentar als Quelle zurück (vgl. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwisch. Theol. u. Naturw., I, S. 223 f.). Zweifelhaft erscheint die Authentie der unter s. Namen überlieferten Apokalypse-Auslegung; denn während auch Hieron. l. c. ihn als Anhänger des Chiliasmus zu charakterisieren scheint, zeigt diese Arbeit eher antichiliastische Tendenz — weshalb Manche ihr Interpoliertsein von orthodoxer Seite mutmaßen. Sehr erschwert wird die diesen pannonischen Victorin betreffende Untersuchung dadurch, daß man ihn frühzeitig mit mehreren der übrigen vier Schriftsteller dess. Namens, bes. mit Victorinus Afer † 370, teilweise zusammengeworfen hat. Vgl. Launoy, De Victorino episc. et mart., 2. ed. Par. 1864 (bes. d. Anhang) und Leimbach in PRE.², 16, 448; auch die Artikel „Victorinus" in Smith & Wace, Dict.

Methodius, Bischof von Olympus, einer phönik. Kolonie in Lykien (nicht etwa auch Bischof von Tyrus — s. Th. Zahn in d. Ztschr. f. KG., 1885, S. 18 f.), Märtyrer unter Maximinus 310 oder 311, ist der letzte kleinasiatische Repräsentant dieser Vätergruppe. Seine in einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Fragmenten erhaltenen Schriften geben ihn als einen Theologen von reicher, spekulativer Begabung und in hohem Grade selbständiger Haltung zu erkennen. In formaler Hinsicht bes. durch Plato gebildet, zeigt er, was seine pneumatisch-realistische Spekulation auf dogmatischem Gebiete und seine chiliastischen Zukunftserwartungen betrifft, bemerkenswerte Berührungen mit Irenäus. Daher denn auch seine eifrige Polemik einerseits gegen Origenes und die spiritualistische Theologie der Alexandriner, andererseits gegen den neuplatonischen Christenfeind Porphyrius. Er erscheint kraft dieser entschieden rechtgläubigen und doch philosophisch erleuchteten Haltung recht eigentlich als der „Dogmatiker der Zukunft" beim Ausgang der vornicänischen Zeit (Harnack). — Seine Schrift gegen Porphyrius ist untergegangen, ebenso seine zahlreichen exegetischen Werke (z. B. über die Genes., das HL.; vgl. Hier., Cat. c. 83). Vollständig erhalten: *Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων*, eine Unterredung mehrerer Jungfrauen zum Lobe der Virginität. Etwa zur Hälfte erhalten: *Περὶ ἀναστάσεως*. Auszugsweise erhalten bei Photius: *Περὶ αὐτεξουσίου καὶ πόθεν κακά* (wider platon. und gnost. Lehre vom Ursprung des Bösen aus der Materie); *Περὶ τῶν γεννητῶν* (wider die Schöpfungslehre des Origenes).

Ausg. von Combefisius im Auctar. noviss. bibl. Patr., Par. 1672. u. bes. von A. Jahn, S. Methodii opera et Methodius platonizans, 2 Tle., Halle 1865. — Vgl. Zahn, a. a. O.; W. Möller, in PRE.², 9, 724 ff.; Harnack, Dogmengesch., 2. A., I, 695 ff.; A. Pankau, Methodius, Bisch. v. Olympos ꝛc., herausg. v. Hipler, Mainz 1888.

8. Die nordafrikanische Schule (Gruppe der westlichen Südländer).

Mit der kleinasiatisch-römischen Schule teilt die nordafrikanische im allgemeinen den strengen Traditionalismus und die pneumatisch-realistische Weltansicht, samt mehr oder weniger begeisterter Hingabe an chiliastische Zu-

kunftserwartungen. Sie unterscheidet sich aber von jener durch drei charakteristische Momente:

a) geographisch und sprachlich durch die fast durchweg nordafrikanische Nationalität, sowie durch das ausnahmslos lateinische — und zwar z. Tl. stark provinzialistisch geartete (punische), z. Tl. fast klassisch reine — Idiom ihrer Vertreter;

b) auf dogmatisch-polemischem Gebiet durch eine schroff philosophiefeindliche, der Hereinziehung hellenischer Spekulation in die christlich-kirchliche Lehr- und Denkarbeit grundsätzlich abgeneigte Haltung;

c) in ethischer Hinsicht durch eine teilweise bis zum Häretischen fortschreitende Neigung zu weltflüchtigem Asketismus.

I. Minucius Felix ist der früheste theologische Vertreter der Schule, wahrscheinlich schon dem Zeitalter der Antonine angehörig (s. u.). Zwar seiner Abstammung nach vielleicht nicht Afrikaner, sondern Römer (Lactanz, V, 1, 22 und Hier., Cat. c. 58 wissen nur dies über seine Persönlichkeit zu berichten, daß er ein ausgezeichneter Sachwalter in Rom gewesen sei), zeigt er doch in seiner Schreibweise und religiösen Denk- und Lehrart vorzugsweise viele Berührungspunkte mit den namhafteren Theologen Nordafrikas, insbes. mit Tertullian, Cyprian und Lactanz. Sein apologetischer Dialog „Octavius", nach ciceronischen Mustern, insbes. nach De natura deorum komponiert, ist eigentlich ein Trialog oder Dreigespräch, da außer Octavius, dem Vertreter der christlichen Sache, und dem Heiden Cäcilius Natalis, auch Minucius selbst, als Vermittler zwischen diesen beiden Streitenden, am Gespräche teilnimmt. Ein thatsächlich stattgehabter Disput der Drei an der Tibermündung bei Ostia scheint als die frei bearbeitete geschichtliche Grundlage des Ganzen angenommen werden zu dürfen (ähnlich wie in dem Falle von Justins Dial. c. Tryph.). Die in dem Gespräche gebotene Kritik des Heidentums (bes. c. 17—38) umschließt vieles Treffliche, während freilich die positive Lehrdarlegung der Wahrheiten des Christentums manches vermissen läßt und namentlich einer reicheren und tieferen Christologie entbehrt (s. bes. c. 29). Vgl. die genauere Inhaltsanalyse unt., in der DG. (1. Per.). — In betreff des Verhältnisses des Schriftchens zu dem inhaltlich nahe mit ihm verwandten Apologetikum des Tertullians bestehen dreierlei Annahmen:

a) Die ältere Meinung findet bei Tertullian das Original und bei Minucius — der demnach erst im 3. Jahrhundert geschrieben haben könnte — den Nachahmer (so noch V. Schultze 1881 und Massebieau 1887).

b) Seit A. Ebert (1868) wird vielmehr, und zwar jetzt von den Meisten, dem Minucius die Priorität zugesprochen.

c) Eine gemeinsame Quelle, bestehend in einer älteren lat. Apologie, wird als Mittel zur Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses gemutmaßt; so zuerst Hartel (1869), dann bestimmter Wilhelm (1887) und Weingarten (1888), welche letzteren den bei Tertull. c. Valent. 5 erwähnten Proculus als den eventuellen Verfasser der betr. älteren Schrift annehmen.

Für die mittlere Annahme entscheidet, daß an mehreren Stellen des „Octavius" (bes. c. 29. 33 u. 37) ziemlich bestimmt ein Doppelkaisertum vorausgesetzt wird, was bei Ansetzung der Schrift unter Mark Aurel und dessen

Sohne Commodus sich am befriedigendsten erklärt (vgl. Frz. Görres, Jahrbb. f. prot. Theol. 1884, III und Reck, Theol. Quartalschr. 1886, I).

Ed. pr. von Sabäus, Rom 1543 (in den Opp. Arnobii, und zwar als angebl. lib. octavus von Arnobius adv. nationes!). Später bes. C. Halm (in CEL., Wien 1867); Cornelissen, Leiden 1882; Bährens, Lpz. 1886 (wegen Aufnahme gewagter Konjekturen in den Text nur mit Vorsicht zu gebrauchen). — Vgl. die deutschen Überss. mit Anm., von Lübkert (Lpz. 1836) und Dombart (2. A., Erl. 1881).

Monogrr.: Ad. Ebert, Tert.s Verh. zu Min. Felix. Lpz. 1868. E. Behr, Der Okt. des M. Felix in s. Verhalten zu Cic. De nat. deor., Gera 1870. A. Faber, De Min. F. commentatio, Nordhausen 1872. P. de Félice, Études etc., Blois 1880 (sucht die Schrift sogar schon unter Antoninus Pius um 160 anzusetzen); V. Schultze, Die Abfassungszeit der Apologie „Oktavius“ rc. (Jahrbb. f. prot Th. 1881, III); Kühn, Der Oktavius des M. F. rc., Lpz. 1882; Loesche, M. Fel. Verh. zu Athenagoras (Jahrbb. f. protest. Theologie 1882, I); Schwenke, Üb. die Zeit des M. Felix (ebendas. 1883); Fr. Wilhelm, De Minucii Felicis Octavio et Tert. Apologetico, Bresl. 1887; L. Massebieau, in der Rev. de l'hist. des religions, 1887; O. Grillenberger, Der Oktav. des Minuc. F. keine heidn.-philos. Auffassung des Christent. (Jahrbb. für philos. und spekul. Th. 1888, 1.)

II. Quintus Septimius Florens Tertullianus, als eines heidnischen Centurio Sohn geb. um 150 zu Karthago, in Rom unter Commodus als Sachwalter und Rhetor zu hohem Ruhme gelangt (vgl. die Kirchengesch.), trat erst gegen 193 daselbst zum Christentum über und wurde etwa drei Jahre später Presbyter in der Christengemeinde seiner Vaterstadt. Etwa seit 204 (s. Nöldechen) wandte er sich, gefolgt von einem großen Teil seiner Gemeinde, dem Montanismus zu, blieb aber auch so ein hochgeachteter und einflußreicher Vorkämpfer der christlichen Sache gegenüber Heiden wie Häretikern. Er starb nach 220 (ob erst gegen 240?). In seinen zahlreichen Schriften tritt das Eigentümliche der nordafrikanischen Schule nach den Licht- wie nach den Schattenseiten aufs bedeutsamste ausgeprägt zu Tage. Die Schärfe seiner Beweisführungen, worin römisch-juristische Termini in reichlicher Zahl zur Verwendung gelangen, das Originale und Tiefe seiner Spekulation, das bald Feine, bald Beißende seines Sarkasmus, das Schwungvolle seiner begeisterten Redeergüsse, das eigentümlich Gedrungene, Bilder- und Ideenreiche seines „punischen“ Stils wirken auf den Leser selbst da mächtig anziehend und begeisternd, wo eine übermäßige Schroffheit seiner asketischen Richtung hervortritt oder wo — wie in der Behauptung sogar einer Körperlichkeit Gottes (Adv. Prax. 7) oder wie in der berühmten Verwerfung alles Wissens als überflüssig (Nobis curiositate opus non est post Chr. Jesum etc., De praescr. haer. 7) — der Realismus seiner dogmatischen Weltansicht ins Massive ausartet.*)

Ihrem Inhalte nach zerfallen die Werke Tertullians in apologetische, polemische oder ketzerbestreitende (antignostische), asketische (zur Weltflucht und Heiligung mahnende) und praktisch-kirchliche (auf Kultus und Disziplin bezügliche).

1) In der apologetischen Gruppe ist das Hauptwerk jenes dem Minucianischen Oktavius teilweise inhaltsverwandte Apologeticum (auch Apologeticus adversus gentes), geschr.

---

*) Über Tert. als Schriftsteller vgl. schon das bewundernde Urteil des Vicentius Lerinensis (Commonitor.): Hic apud Latinos nostrorum omnium facile princeps iudicandus. Quid enim hoc viro doctius? Quid in divinis et humanis rebus exercitatius? Nempe omnem philosophiam et cunctas philosophorum sectas .... omnem historiarum et studiorum varietatem mira quadam mentis capacitate complexus est .... Jam porro orationis suae laudes quis exsequi valeat? .... Cuius quot pene verba tot sententiae, quot sensus tot victoriae.

wahrscheinl. im Sommer 197 und in glutvoll begeisterter Rede an die heidnischen Statthalter zuerst das Nichtige des Götzenglaubens samt der Verwerflichkeit der heidn. Moral aufzeigend (c. 1—16), dann positiv die Vorzüglichkeit der christlichen Religion und das Ungegründete der wider das sittliche Verhalten der Bekenner desselben erhobenen Beschuldigungen darlegend (c. 17—50). Eine für weitere Kreise bestimmte ausführlichere Bearbeitung ebendesselben Stoffes bilden die beiden Bücher Ad nationes (in lückenhaftem, stark textverderbtem Zustande auf uns gekommen). Den in c. 17 des Apol. ausgesprochenen Gedanken von einer schon von Natur christlichen Beschaffenheit der menschlichen Seele führt das kleine apologet. Büchlein De testimonio animae naturaliter christianae in 8 Kapiteln weiter aus. In einer wider das Judentum gerichteten Schrift (Adversus Judaeos) wird die Messianität Jesu mit Argumenten, welche mehrfach an den Justinschen Trypho-Dialog erinnern, dargethan. Eine ernste Bedrohung mit den Gerichten Gottes ist die gegen Ende der septimischen Verfolgungszeit an den christenfeindlichen Prokonsul Scapula gerichtete Schrift (Ad Scapulam). Satirischen Inhalts ist das Büchlein De pallio, worin Tert. seine Vertauschung der Toga mit dem bescheidenen Philosophenmantel unter vielen witzigen, zum Teil sehr dunklen Anspielungen rechtfertigt.

2. Unter den antignostischen Schriften ist eine der ältesten das Buch De praescriptionibus haereticorum („Von den Einreden der Häretiker"), worin mit juristischer Schärfe gegenüber den Gnostikern der Verjährungsbeweis geführt, d. h. dargethan wird, wie die katholische Kirche seit der Apostel Zeiten sich im verjährten Besitzstande der Wahrheit befinde, also ihr Recht (nach dem Grundsatz der Einrede oder praescriptio) nicht mehr zu erweisen nötig habe, während auf den Häretikern die Pflicht dieser Erweisung ihres Rechts mit voller Wucht laste. Über den Schluß dieses Werks (c. 45—53) als nicht von Tertullian herrührende sondern eine Bearbeitung des Hippolytschen Syntagma bildend, s. oben, 7, III. Eine weiter antignost. Schrift allgemeineren Inhalts ist Scorpiace (d. h. Gegengift gegen das Skorpionsgift der gnostischen Lehren). In de anima wird die Kreatürlichkeit und die erbsündliche Korruption der menschl. Seele gegenüber den naturalistischen Irrlehren des Gnostizismus verteidigt; desgleichen in De carne Christi die Realität der menschlichen Leibesnatur des Herrn gegenüber dem Doketismus, und in De resurrectione die christl. Auferstehungshoffnung gegenüber der spiritualist. Eschatologie der Gnostiker. (Verloren sind mehrere andere, teils auf anthropologische, teils auf eschatalogische Punkte bezügliche antignostische Werke, wie De paradiso, De origine animae, De fato, De spe fidelium, De ecstasi ll. VII). Wider einzelne Gnostikerparteien wendet sich Tertullian: in seinem umfänglichsten Werke Adversus Marcionem (in einer ersten, noch vormontanistischen Ausarbeitung nur Ein Buch bildend, in der uns vorl. 3. und letzten Überarbeitung 5 Bücher enthaltend); ferner in Adversus Apellem (verloren), Adv. Hermogenem, Adv. Valentinianos. Den Monarchianismus (Patripassianismus) bestreitet er in Adv. Praxeam.

3. Asketische Schriften sind: Ad martyres (Trost- und Mahnschrift an die im Kerker schmachtenden Christen, wohl 197 verfaßt), De spectaculis (berühmt wegen der hinreißenden Beredsamkeit ihrer Schlußkapitel 29 u. 30), De patientia, De cultu feminarum (wider weibliche Putzsucht), De virginibus velandis (Verteidigung der betr. montanist. Sitte), De idolatria, De corona militis, De fuga in persecutione, Adhortatio ad castitatem.

4. Kultisch-kirchendisziplinarischen Inhalts sind: De baptismo (Erweisung der Notwendigkeit der Wassertaufe, bes. gegenüber der spiritualist. Gnostikersekte der Kainiten, De bapt. haereticorum (verloren), De poenitentia (vormontanistische Darlegung der Lehre von der Buße, die Zulässigkeit einer Absolution Gefallener behauptend), De oratione (eine Auslegung des Vaterunsers), Ad uxorem ll. duo (Warnung vor dem Eingehen einer zweiten Ehe), De monogamia (schroffer, die zweite Ehe als Hurerei verurteilend), De pudicitia (eine montanistische Retraktation der milderen Bußgrundsätze jener Schr. De poenit.), De ieiuniis adv. psychicos (gegen die laxen Fastensitten der Katholiker).

Die Entscheidung der Frage, welche Schriften Tertullians der Zeit vor dem Übertritt zum Montanismus angehören und welche montanistische seien, ist in mehreren Fällen nicht mit völliger Sicherheit zu treffen. Wir geben hier eine nochmalige Gesamtübersicht mit Rücksicht auf den betr. Gegensatz, indem wir hiebei den chronologischen Bestimmungen Haucks (mit welchen diejenigen Nöldechens meist übereinstimmen, vgl. unten) uns anschließen:

A. **Vormontanistische** Schriften. 1. Apologetische: Ad Nationes, Apol., De testim. an., Adv. Iudd. — 2. Antignostische: De praescr. haer., Adv. Marcion. (erste Bearbeitung in Einem B.). — 3. Asketische: Ad martt., De spect., De cultu fem., De idol., De patient. — 4. Kultisch-disziplinarische: De bapt. [De bapt. haeret.], De poenit., De orat., Ad ux. l. II.

B. **Montanistische.** 1. Apologetische: De pallio, Ad Scap. — 2. Antignostische: Scorp., Adv., Hermog., Adv. Valentt., [Adv. Apellem, De fato, De parad., De orig. anim.], De anima, De carne Christi, De resurr., [De spe fidel.], Adv. Marcion., 2. und 3. Bear-

beitung, Adv. Prax., [De ecstasi]. — 3. Asketische: De virg. vel., De cor. mil., De fuga in pers., Adhort. ad cast. — 4. Kultisch-disziplinarische (mit schroff antikatholischer Tendenz): De pudic., De monog., De ieiun.

Ausgaben. Ed. pr. v. Beatus Rhenanus, Basel 1521; ferner Pamelius, Antwerpen 1597; Rigaltius, Par. 1634; 3. ed. 1675; Semler und Schütz, Halle 1770 ff. (6 Bde. okt.); M., ser lat. I—III; Frz. Öhler, 3 Bde Okt. Lips. 1851—54 (bis jetzt Hauptausgabe). Vgl. Klußmann, Curar. Tertullianarum part. t. 2, Halle 1881. — Deutsche Übers. von Kellner in der Kempt. Bibl., 1871 f.

Monogrr.: A. Neander, Antignostikus, Geist der Schr. Tert.s, 1819; 2 Aufl. 1849. K. Hesselberg, Tert., Dorpat 1849; Böhringer, Bd. III; A. Hauck, Tert.s Leb. u. Schriften, Erl. 1877; N. Bonwetsch, D. Schr. T.s n. d. Zeit ihrer Abf., Bonn 1878. — Eine große Zahl Einzeluntersuchungen (wohl die Vorläufer einer größeren Monogr. über den KV.) hat seit 1885 E. Nöldechen in verschiedenen theologischen Zeitschriften (Ztschr. f. wissensch. Theol., f. kirchl. Wissensch., JBB. f. prot. Theol., Stud. u. Kr. 2c.) veröffentlicht. Vgl. bes. seine chronolog. Unters.: „Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians“ (in Harnacks „Texte und Unters.“ V, 2. 1888).

III. Thascius Cäcilius Cyprianus, geb. zu Karthago um 200 aus vornehmer Familie und bis in sein mittleres Alter üppig lebender Heide, wurde gegen 246 unter Einwirkung des frommen Presbyters Cäcilius (dessen Name er infolge davon in den seinigen aufnahm, Hieron. Cat. c. 67) zum Christentum bekehrt und schon im nächsten Jahre Presbyter der karthag. Gemeinde. Bereits 248 hob eine kräftige Kundgebung des Volkswillens den Widerstrebenden als Nachfolger des verstorbenen Donatus auf den Bischofstuhl der afrikanischen Provinzialhauptstadt, welchen er durch gleich sehr weises wie energisches kirchenleitendes Walten während der Decianisch-Valerianischen Verfolgungszeit bis zu seinem, den 14. Sept. 258 erfolgten Märtyrertod inne hatte (s. KG., Hdb. Bd. II S. 44). — Er steht größer da als prakt. Kirchenmann — namentlich als siegreicher Verfechter der Einheit der Kirche und der Autorität ihrer Bischöfe gegenüber den Schismatikern seiner Zeit — denn als theol. Schriftsteller. In dieser letzteren Hinsicht erscheint er fast allseitig abhängig von seinem „Meister“ Tertullian, dessen Schriften er Tag für Tag mit den Worten „Da magistrum!“ sich zum Lesen reichen ließ (Hier., l. c.). In seiner Latinität eleganter, steht er an Gedankentiefe, Originalität und gedrungener Kraft der Rede hinter seinem hohen Vorbilde zurück. Von seinen 13 theol. Traktaten sind die wichtigsten: der bald nach seiner Bekehrung abgefaßte lobpreisende Rückblick auf diesen göttlichen Gnadenakt: Liber ad Donatum s. de gratia Dei; das wider die Schismatiker gerichtete B. De unitate ecclesiae (s. KG., Hdb. Bd. II S. 45 f.), sowie die wegen ihrer Beförderung der Werkheiligkeit und des monastischen Asketismus einflußreich gewordenen Büchlein De opere et eleemosynis und De habitu virginum. In den Testimonia adv. Judaeos, sowie in De idolorum vanitate (falls diese Schrift als sicher echt gelten darf) erscheint er als Nachahmer der apologet. Methode Tertullians. Überaus vieles verfassungs- und kulturgeschichtlich Interessante umschließen seine Briefe.

A. Echte Traktate. 1. Apologetische: Ad Donat. de grat., Testim. adv. Judd. ll. VI, De idol. van., Ad Demetrianum. — 2. Praktisch-ethische und asketische: De unit. eccl., De lapsis, De opere et eleemos., De hab. virg., De exhortat. martyrii, De mortalitate, De bono patientiae, De zelo et livore, De oratione.

B. Echte Briefe: 81 an der Zahl, früher meist in fehlerhafter chronologischer Reihenfolge aufgeführt (vgl. O. Ritschl, De Epistulis Cyprianicis, Hal. 1885).

C. Unechte Schriften: De spectaculis, De laude martyrii, De disciplina, Exhortatio ad

poenit., Ad Novatianum de spe veniae non neganda, De singularitate clericor. etc. Wegen De aleatoribus s. oben S. 44.

Ed. pr. v. Desid. Erasmus, Bas. 1520. Dann Pamelius 1568, Rigaltius (Par. 1648 u. ö.), Prud. Maranus (Maurinerausg., Par. 1726), Goldhorn 1838, 2c. Krit. beste Ausgabe von Hartel, Wien 1865 (CEL. III).

Monogrr.: Rottberg (1831), Böhringer (IV), Fechtrupp (1878), bes. O. Ritschl, Cypr. v. Karth. u. die Verfassung der Kirche Götting. 1885.

IV. Commodianus, angeblich aus Gaza gebürtig, wird von Gennadius (Catal. c. 15) wohl unrichtig unter Schriftstellern erst des 4. Jahrhunderts aufgeführt, hat vielmehr wohl als ungefährer Zeitgenosse Cyprians zu gelten (ca. 260). Sein in barbarischem Latein (mediocri sermone, Gennad.) abgefaßtes apolog. Lehrgedicht Instructiones adv. Gentium Deos pro christiana disciplina per litteras versuum ll. II, umschließt 80 in schlechten Hexametern (sogen. versus politici) gedichtete Akrosticha, deren letztes den Namen des Dichters: Commodianus, mendicus Christi ausdrückt. Wohl gleichfalls echt ist das 1852 durch Pitra im Spicil. Solesmense zuerst herausgegebene Carmen apologeticum adversus Judaeos et gentes (gleichfalls in Hexamm., aber nicht akrostichisch gedichtet). Beide Dichtungen lassen eine ausgeprägt chiliastische Geschichtsansicht des Verf.s hervortreten.

Arnobius aus Sicca in Nordafrika, als heidnischer Rhetor berühmt, bekehrte sich gegen das Jahr 300 unter Einwirkung eines Traumgesichts (Euseb., Chron. ad an. 325) und meldete sich zur Taufe. Den Bischof, der aus Mißtrauen gegen die Aufrichtigkeit seines Begehrens ihn zu taufen Bedenken trug, überzeugte er durch die Abfassung seiner Apologie: Disputationum adv. gentes ll. VII von der Christlichkeit seiner Gesinnung. Das in der Lehre vielfach heterodoxe, bes. betreffs seiner Auffassung vom Wesen und Ursprung der menschl. Seele und in seiner Darstellung der göttl. Vorsehung an gnostischen Dualismus streifende Werk verfährt in B. I und II überwiegend positiv-apologetisch, in den V letzten BB. polemisch, mit z. Tl. rednerisch effektvollem, z. Tl. aber auch übermäßig wortreichem und schwülstigem Eingehen auf die Absurditäten und Unsittlichkeiten des heidnischen Götzenglaubens.

Lucius Coelius Firmianus Lactantius, zwar wohl italischer Abkunft, aber in Afrika durch Arnobius zum Rhetor gebildet, dann um das J. 300 von Kaiser Diokletian als Lehrer der lat. Sprache und Beredsamkeit zu Nikomedia in Bithynien angestellt. Hier wandte er sich, noch vor dem Ausbruch der Diokletianschen Verfolgung, dem Christentum zu und gab seinen Rhetorberuf nun auf. Um 312 übernahm er in Trier die von Kaiser Konstantin ihm aufgetragene Erziehung von dessen Sohne Krispus; das tragische Ende dieses 326 auf Befehl seines Vaters hingerichteten Prinzen hat er noch um vier Jahre überlebt († 330). — In theologischer Hinsicht erscheint Lactanz, was gewisse gnostisierend (und manichäisierend) dualistische Lehren betrifft, seinem Vorgänger Arnobius, sowie hinsichtlich seines Chiliasmus und seiner schroff philosophiefeindlichen Richtung dem Tertullian nahe verwandt. Dagegen übertrifft er, was sprachliche Reinheit und Eleganz angeht, diese beiden und alle seine nordafrikanischen Vorgänger weitaus (daher Cicero christianus). — Hauptwerk: Divinarum institutionum libri VII, eine ausführliche Apologie des Christentums, die ihr Lehrmaterial z. Tl. (wie Minuc. Felix) aus Ciceros De nat. deor. schöpft, z. T. selbständige Wege geht und als ältester

apologet. Versuch von annähernd systematischer Anlage eine hohe Bedeutung beansprucht. Den Gedankengang des Werks lassen die Überschriften der sieben Bücher (welche auch zuweilen als selbständige Arbeiten für sich allein citiert werden) erkennen: 1) De falsa religione (Gegenüberstellung der wahren, monotheistischen, und der falschen, heidnisch-polytheistischen Gottes- und Weltbetrachtung); 2) De origine erroris (Rekapitulation der biblischen Schöpfungs-, Sündenfalls- und Sintflut-Erzählungen Gen. 1—11, in etwas stark dualistischer Aus- und Umprägung); 3) De falsa philosophia (Kritik der hellen. Philosophenweisheit, und zwar der pythagor-platonischen ebensowohl, wie der stoischen und epikuräischen); 4) De vera sapientia (von der Offenbarung Gottes in J. Christo); 5) De vera iustitia und 6) De vero cultu (diese beiden BB. zusammen die Grundzüge der christlichen Ethik entwickelnd, und zwar B. 6, K. 3—25 mittelst eingehender, an die Didache und an Barnab. c. 18—20 erinnernder Ausmalung des Gegensatzes zwischen der via mortis und der via vitae); 7) De vita beata (christlich-philosophische Unsterblichkeitslehre und judaisierend-chiliastische Lehre von der künftigen Weltvollendung). — Hiezu noch eine von Lact. selbst verfaßte und einiges Selbständige bietende Epitome institt. ad Pentadium fratrem. Ferner noch drei kleinere apologetische Schriften: De ira Dei (zur Rechtfertigung der biblischen Lehre vom Zorn Gottes gegenüber heidnisch-philosophischen Einwürfen); De opificio Dei (Erweisung von Gottes Einheit und Allmacht aus der Trefflichkeit der Organisation des Menschen nach Leib und Seele); De mortibus persecutorum (ursprünglich wohl De persecutione [s. Hier., Catal. c. 80]), ein um 313 in Nikomedia verfaßter Rückblick auf die eben beendigten römischen Christenverfolgungen, mit apologet. Betrachtungen über die beim Gang derselben und in den stattgehabten Gerichten über die Verfolger sich offenbarende göttliche Gerechtigkeit. Also eine auch historisch wichtige, aber in dieser Hinsicht allerdings mit Vorsicht zu gebrauchende Quelle.

Beste Ausg. **Commodians** v. E. Ludwig (Lpzg., Teubner, 1877. 78, 2 Hefte). Vgl. die Monogrr. von Ebert (Tert. und Min. Felix, 1868, Anhang); Leimbach (Schmalkalden 1871); Rönsch (Ztschr. für wissensch. Theol. 1872); Dombart (Commodianstudd., Wien 1884); Boissier (Mém. de l'acad. 1886, 1. Oct.). Vgl. M. A. N. Rovers, Apokal. Studiën. Leiden 1888.

Hauptausgaben des **Arnobius** v. Salmasius (1651), Orelli 1816, Öhler 1846, Reifferscheidt 1875 (CEL.). Monogrr. v. Zink (Bamberg 1873), Francke (Lpzg. 1878); vgl. Harnack, DG.² I, S. 669 ff.

Hauptausgabe des **Lactanz**: Ed. pr. Rom 1465 (ital. Incunabel); J. G. Walch 1735; Lebrun und L.-Dufresnoy, 2 t., Paris 1748; Galland. B. P. IV; Fritzsche, 2 Bände Leipzig 1842.

Vgl. Bertold, Prolegg. zu L., Metten 1861; Müller, Quaest. Lactantianae, Götting. 1875. Meyer, Quaest. Lactantianae 1878; Martens, Das dualist. Syst. des Lact. (Beweis des Gl. 1888).

9. Die alexandrinische Schule (Gruppe der östlichen Südländer).

Die durchweg griechisch schreibenden Vertreter der theologischen Schule **Alexandrias**, zum großen Teil als Vorsteher an der Katechetenschule daselbst thätig, erscheinen gegenüber den beiden, bisher betrachteten Richtungen charakterisiert

a) in **formaler** Hinsicht durch ihre entschieden **philosophiefreund-**

liche Haltung, welche der Begründung einer spekulativ ausgestalteten christl. Weltansicht (oder einer *γνῶσις ἀληθής* im Gegensatz zu *γν. ψευδώνυμος* der Häretiker) zustrebt;

b) in biblisch-exegetischer Hinsicht durch ihre von jüdisch-hellenistischer Seite (bes. von Philo) her angeregte starke Allegorisierungstendenz;

c) auf dogmatisch-ethischem Gebiete durch ihre spiritualistische (platonisierende) Alterierung der christlich-kirchlichen Lehrüberlieferung auf speziell-theologischem, anthropologischem und eschatologischem Gebiete, womit insbes. auch ihr mehr oder weniger schroffer Gegensatz zum altkirchlichen Chiliasmus zusammenhängt.

Als ein Zwischenglied zwischen nordafrikanischer und alexandrinischer Richtung darf Sextus Julius Afrikanus gelten, nach Suidas ein gebürtiger Libyer, der im Jahre 195 am Feldzug des Septimus Severus gegen Osrhoene teilnahm, dann längere Zeit daselbst in angesehener Stellung am Hofe des christl. Königs Maanu VIII. in Edessa lebte, später aber sich zu Nikopolis (Emmaus) in Palästina aufhielt, wo er noch um 227 gelehrten Briefwechsel mit Origenes führte und um 232 starb. Daß er Presbyter oder Bischof gewesen, hat man aus des Origenes Anrede an ihn als *ἀδελφὸς ἀγαπητός* wohl übereilter Weise gefolgert. Jedenfalls scheint der buntscheckige Inhalt des einen seiner beiden größeren Werke: der *Κεστοί* (Stickereien) oder *Παράδοξα* (mit vielerlei Exzerpten aus den abergläubigen Geheimwissenschaften und hermetischen Schriften der Egypter) ihn eher als gelehrten Laien denn als Kleriker zu kennzeichnen. Während dieses von Euseb., Photius und Suidas beschriebene Werk bis auf zwei Bücher (kriegswissenschaftlichen Inhalts) verloren ist, besitzen wir von einer zweiten Hauptarbeit des Afrikanus, dem *Πεντάβιβλον χρονολογικόν* oder genauer: den *Πέντε σπουδάσματα χρονογραφιῶν*, einer realistisch gehaltenen Weltchronik (von der Schöpfung, 5499 v. Chr., bis zum 3. Jahre des Kaisers Elagabal 221 v. Chr.), noch fortlaufende Exzerpte in der Chronik des Eusebius, die wesentlich nur als freie Bearbeitung davon erscheint. Der wahrscheinlich chiliastische Abschluß des die Geschichte seit Christus behandelnden 5. Buchs ist von dem eifrigen Antichiliasten Eusebius getilgt worden. — Verloren ist ein außerdem von Afrikanus verfaßtes Werk über die Danielischen Jahrwochen. Dagegen besitzen wir noch ausgiebige Fragmente eines Briefes desselben an Aristides, betreffend die Differenzen in den Geschlechtsregistern bei Matth. 1 und Luk. 3, sowie ferner ein kritisches Sendschreiben an Origenes über die Susanna in den apokryphischen Zusätzen zu Daniel, worin die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses Stücks bestritten wird.

Die Überreste seiner Werke siehe bei Galland, B. P. II; auch in Opp. Orig. ed. de la Rue, t. I. Vgl. Fr. Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Aristides, krit. untersucht und hergestellt, Halle 1877. A. Harnack in PRE.[2] VII, 296 ff. H. Gelzer, S. J. Afrik. u. die byzant. Chronographie. Lpzg. 1880.

Über die im folgenden näher zu betrachtenden eigentlichen Alexandriner vgl. im allgemeinen: Guericke, De schola, quae Alexandriae floruit catechetica, Hal. 1824. Bigg, The christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886; auch Redepenning und Denis in ihren unten zu nennenden Origenes-Monographien.

I. Über Pantänus, den ersten namhaften Vorsteher von Alexandrias Katechetenschule (denn daß Athenagoras [ob., S. 36] schon vor demselben an dieser Lehranstalt gewirkt habe, ist eine wohl nicht genügend beglaubigte Angabe des späten Philippus Sideta, um 400), liegen uns nur einige spärliche Nachrichten vor. Danach war er gebürtiger Sikeliote (Clem. Strom. I, 1, 11: *Σικελικὴ — μέλιττα, προφητικοῦ καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος, κτλ.*), wurde von der stoischen Philosophie, der er früher gehuldigt, durch einen Apostelschüler zum Christentum bekehrt, wirkte in den 80er und 90er Jahren des 2. Jahrhunderts als Leiter jener Schule und machte von Alexandria einst eine Reise, angeblich zu Missionszwecken, nach „Indien" (Arabien?). Gestorben scheint er gegen das Jahr 200 zu sein, und zwar wohl ohne Hinterlassung namhafter Schriften — wiewohl Euseb. h. e. V, 10 ihn außer durch mündliche Rede auch *διὰ συγγραμμάτων* die

Schätze des göttlichen Worts austeilen läßt. Vgl. über ihn bes. Th. Zahn, Supplement. Clementinum, Erlang. 1884, (S. 256—274).

II. Titus Flavius Klemens, geb. wahrscheinlicher in Athen als in Alexandria (s. Epiphan. haer. 32, 6), und zwar wohl erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts, wurde durch seinen philosophischen und religiösen Wissensdurst zu ausgedehnten Forschungsreisen getrieben, auf welchen er, wie es scheint, mit Athenagoras in Griechenland und mit Tatian im Orient Berührungen hatte und von denselben Anregung erfuhr. Doch befestigten erst des Pantänus Lehrvorträge in Alexandria den vorher mehr nur Suchenden auf dem Grunde der christlichen Wahrheit. Nachdem er längere Zeit, wie es scheint, zusammen mit diesem seinem Lehrer der alexandrinischen Lehranstalt vorgestanden, übernahm er seit ungefähr 200 deren selbständige Leitung, floh aber schon 202 vor der Septimischen Christenverfolgung nach Asien, wo er teils in Kappadokien, teils und hauptsächlich in Palästina, bei dem ihm befreundeten Bischof Alexander von Jerusalem wirkte und gegen 215 oder 216 starb.

Von seinen Schriften bilden die drei vollständig erhaltenen: *Λόγος προτρεπτικὸς πρ. Ἕλληνας* (Cohortatio ad gentes, 12 Kapitel), *Παιδαγωγὸς* (Paedagogus, III Bücher) und *Στρωματεῖς λόγοι* (Stromata, d. h. Teppiche, Opp. miscellanea, VIII BB.) eine Art von Trilogie oder systematischem Lehrganzen, sich zu einander verhaltend wie Bekehrung zu Christo (christliche Apologetik), Befestigung auf sittlichem Grunde des Christenglaubens (spekulative Asketik) und tiefere Begründung und Erläuterung der Glaubenslehren (spekulative Dogmatik). Im zweiten Teile erscheint die Arbeit eines stoischen Philosophen (wahrscheinlich des Musonius) als Quelle und teilweises Vorbild benutzt. Dem 3. Buche des Pädagogus ist der Hymnus *Εἰς σωτῆρα* angehängt, eine schwungvolle, üppig bilderreiche Nachbildung orphischer Gesänge (auch *Πανήγυρις τοῦ Λόγου* betitelt). Das letzte Buch der Stromata ist zwar nicht Hinzufügung von fremder Hand, aber jedenfalls unvollendet, ein bloßer Torso (Zahn); gleichwie auch den vorhergehenden Büchern des gedankentiefen, aber aphoristisch und kompilatorisch gehaltenen Werks die letzte Feile des Autors vorenthalten geblieben zu sein scheint.

Von den übrigen Schriften des Klemens ist noch erhalten die Homilie über das Evangelium vom reichen Jüngling (*Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* Quis dives salvetur?). Verloren sind, bis auf geringe Fragmente, die Schriften De Pascha, Canon ecclesiasticus, De continentia, De principiis, De providentia, Cohort. ad patientiam, Tractat. de ieiunio et de obtrectatione. — Von dem genial angelegten, aber, wie es scheint, flüchtig und teilweise nur skizzenhaft gehaltenen Versuche einer Gesamtbibelerklärung, der den Titel *Ὑποτυπώσεις* führte und acht Bücher umschloß, hat ein größeres Fragment, bezüglich auf vier der katholischen Briefe (1. Petr., Jud., 1 Joh., 2. Joh.) und Adumbrationes in epistulas canonicas betitelt, sich in lat. Übersetzung erhalten. Dieses Werk, dem möglicherweise, da es sich namentlich mit der Darlegung von Weissagung und Erfüllung beschäftigte, der Nebentitel *Περὶ προφητείας* eignete, soll (nach Photius) besonders reich an Heterodoxien gewesen sein. Vieles von der herrschenden altchristlichen Lehrtradition Abweichende umschließen übrigens auch die noch vollständig auf uns gekommenen Werke des Klemens.

Insbes. zeigen sie Spuren einer doketisierenden Auffassung der Person Christi, einer fast pelagianisch zu nennenden Verkennung der Thatsache der erbsündlichen Korruption des Menschen, einer manichäisierenden Umdeutung der Lehre vom Sündenfalle der ersten Menschen als im Vollzug der Wollust bestehend, einer an Justinus Martyr erinnernden Steigerung der Behauptung einer auch die Heidenwelt erleuchtenden Einwirkung des göttlichen Logos, 2c.

Ausgaben der Opp. Clem. von Sylburg, Heidelberg 1592; J. Potter, Oxf. 1715 (2 t. fol.), auch Venedig 1757, sowie mit neuerem Apparat vermehrt bei M., scr. gr. t. 8. 9. Beste dermal. Textausg. v. W. Dindorf, 4 Bde. 8°, Oxford 1868. — Monogrr. v. Reinkens, De Clem. presb. Al., Bresl. 1851; J. Cognat, St. Clément d'Alex., sa doctr. et sa polémique, Par. 1858; Freppel, Cl. d'Alex., Par. 1866; J. Winter, Studd. zur Gesch. der chr. Ethik: 1. Clem. v. Alex. Lpzg. 1882. — Neueste und beste Arbeit, bes. in krit. u. literarhist. Beziehung von fast abschließender Bedeutung: Th. Zahn a. a. O. (Forschungen z. Gesch. des Kan., III). Doch vgl. noch P. Wendland, Quaestiones Musonianae: de Musonio Stoico Clementis Al. aliorumque auctore, Berlin 1886; auch Bigg, l. c.

III. Origenes, des Vorigen bedeutendster Schüler, überhaupt der größte und einflußreichste aller alexandrinischen Theologen der vornicän. Zeit. Geb. 185 in Alexandria als Sohn des Christen Leonidas, der unter Sept. Severus 202 Märtyrer wurde, und theologisch gebildet durch Pantänus und Klemens, übernahm er im Jahre nach seines Vaters Tode, erst 18jährig, im Auftrage des Bischofs Demetrius die Leitung der alexandrin. Katechetenschule, hörte aber daneben selbst noch die Lehrvorträge des Begründers der Neuplatonikerschule Ammonius Sakkas und empfing von diesem (den um eben dieselbe Zeit auch die heidnischen Philosophen Longinus und Plotinus hörten) wichtig gewordene Impulse zur Ausbildung seiner religiösen Weltansicht in platonisierend heterodoxer Richtung. Auch für das Übermaß asketischer Selbstkasteiung, dem er sich zeitweilig ergab und das ihn bis zu einem Versuche buchstäblicher Erfüllung des Herrenworts Matth. 19,12 trieb, dürfte er von dieser Seite her Impulse erfahren haben. Als christlicher Lehrer, insbes. als allegorischer Ausleger der h. Schrift, zu hohem Ruhme gelangt, machte er seit 211 (wo er u. a. in Rom war) ausgedehnte wissenschaftliche Reisen, namentlich nach Arabien (215), nach Antiochia an den Hof der Julia Mammäa, Mutter des Kaisers Alexander Severus (218), nach Palästina und Griechenland (228—230). Gelegentlich dieser letzteren Reise empfing er von den Bischöfen von Cäsarea und Jerusalem (vgl. KG. Hdb. Bd. II S. 43 f.) unkanonischerweise die Presbyterweihe, was ihn in Konflikt mit seinem alexandrinischen Oberhirten Demetrius brachte und dessen Einschreiten wider ihn durch Synodalbeschlüsse (231 u. 232) herbeiführte. Seitdem Übersiedlung nach Cäsarea Stratonis in Palästina, wo er, von Kaiser Philippus Arabs unterstützt, eine bald mächtig aufblühende Theologenschule gründete und diese bis kurz vor seinem, unter Kaiser Valerian in Tyrus mit großer Standhaftigkeit erduldeten Martyrium (254; vgl. a. a. O.), mit weitreichendem Einflusse leitete.

Von seinem Lehrer Klemens unterscheidet Origenes sich durch seine mehr systematisch geartete Lehrbegabung und sein weniger kompilatorisches Arbeiten und Schaffen; desgleichen in philosophischer Hinsicht durch sein Zurückgehen hauptsächlich auf Plato, weniger auf den Stoicismus. Seine christliche Spe-

kulation (*γνῶσις ἀληθής* oder *ἐπιστήμη*, im Gegensatz zur *γν. ψευδώνυμος* der Häretiker) kommt mit den Lehreigentümlichkeiten des Klemens auf manchen Punkten, bes. was die starke Betonung der offenbarenden Einwirkung des göttlichen Logos auch auf die Heidenwelt sowie das Doketisierende seiner Christologie betrifft, wesentlich überein, schließt aber daneben vieles Selbstständige und innerhalb der Lehrtradition der Kirche Neue in sich. Das allegorische Schriftauslegungsverfahren systematisiert Orig. durch Aufstellung der Lehre von einem dreifachen (somatischen oder buchstäblichen, psychischen oder tropisch-moralischen und pneumatischen oder mystischen) Sinne jeder Schriftstelle (vgl. in der Hermeneutik Hdb. Bd. I). Platonischer Spekulation entnommen sind seine Lehren von einer ewigen Weltschöpferthätigkeit Gottes, einer Präexistenz der Menschenseelen und einem in diesem präex. Zustande von denselben verübten Sündenfalle, einem Läuterungsfeuer am Schlusse der Weltentwicklung und einer Apokatastasis oder endlichen Beseligung Aller.

Die Schriften des mit eisernem Fleiße Arbeitenden (daher *Ἀδαμάντιος*, *Χαλκέντερος*) und dabei zeitweilig von Schnellschreibern (in Alexandria einst sieben auf einmal, die ihm sein reicher Freund Ambrosius anstellte) Unterstützten sollen nach Epiphanius sich auf 6000, nach Hieronymus wenigstens auf 2000 volumina sich belaufen haben. Jedenfalls war ihre Zahl eine weit größere als das jetzt noch von ihnen Erhaltene. Insbesondere von seinen exegetischen Arbeiten, welche in die drei Klassen der *σημειώσεις* (kurze Scholien), *τόμοι* (ausführliche Kommentare) und *ὁμιλίαι* (paränet. Lehrvorträge oder praktische Auslegungen) zerfielen, ist weitaus das Meiste für uns verloren. Auch das dogmatische Hauptwerk: die 4 BB. *περὶ ἀρχῶν* (De principiis), verfaßt noch vor 231 in Alexandria und wegen seines z. Tl. häretisierenden Inhalts (der außer solchen Heterodoxien wie die oben hervorgehobenen u. a. auch Sätze wie den von der Seelenwanderung umschloß) zur Mitursache seiner Vertreibung von da durch Bischof Demetrius geworden, besitzen wir, von mehreren griechischen Fragmenten abgesehen, nur noch in einer tendenziös überarbeitenden und entstellenden lat. Übersetzung des Rufinus von Aquileja. Wegen Anlage und Inhalts dieses ältesten Versuchs eines Gesamtsystems christlicher Lehre vgl. Hdb. Bd. I S. 27 f. (1. u. 2. A.), sowie die Gesch. der Dogmatik. Fast ganz untergegangen sind die 10 BB. *Στρωματεῖς*, welche, ähnlich wie das gleichnamige Werk von Klemens, den Einklang des Christentums mit der hellenischen Philosophie nachzuweisen suchten. Manche Fragmente dogmatischen Inhalts (die ansehnlichsten aus De principiis) sind noch erhalten in der von Basilius und Gregor von Nazianz unter dem Namen *Φιλοκαλία* veranstalteten Blumenlese origenistischer Sentenzen. — Vollständig erhalten ist noch das wider den heidnischen Philosophen Celsus unter M. Aurel gerichtete apologetische Hauptwerk: *Κατὰ Κέλσου λ.* VIII, eine erst 245 oder etwas später, also dem reiferen Alter seiner theologischen Entwicklung angehörige und eben deshalb verhältnismäßig heterodoxienfreie Arbeit. Sie ist neben den Institutionen des Lactanz und dem doppelteiligen Werke des Eusebius (siehe unten) die reichhaltigste wissenschaftliche Verantwortung des Christentums aus vornicänischer Zeit (vgl. Kübel's Apologetik in unserem Handbuch). — Von den asketischen Schriften des Origenes sind wenigstens zwei auf uns gekommen (siehe unten), dabei die wegen ihrer schönen

Auslegung des Herrngebets, aber auch wegen eigentümlich heterodoxer Ausführungen (z. B. einer Beschreibung der Auferstehungsleiber als kugelgestaltiger [t. I opp., p. 268 ed. de la Rue]) bemerkenswerte Abhandlung *Περὶ εὐχῆς*. — Am originellsten und epochemachendsten steht Origenes da in seinen biblisch-kritischen Arbeiten, insbesondere durch seine Hexapla, einen tabellarisch gestalteten kritischen Apparat zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen dem Septuagintatext und den übrigen griechischen Übersetzungen des A. Ts., der, weil er hie und da zu den drei mit der alex. Version zusammengestellten Übersetzern (Aquila, Symmachus, Theodotion) noch zwei bis drei weitere Versionen hinzufügte, auch wohl als Oktapla bezeichnet wird und im Ganzen 50 Bände füllte. Das in Alexandria begonnene, aber erst in Cäsarea nach im Ganzen 27jähriger Arbeit beendigte Werk, von welchem auch ein kürzerer Auszug (Tetrapla betitelt und nur LXX, Aqu., Symm., Theodot. nebeneinanderstellend; vgl. Eus. h. e. VI, 16) von ihm veranstaltet wurde, blieb über des Origenes Zeit hinaus in der Bibliothek zu Cäsarea aufbewahrt und scheint hier erst 653, bei Einnahme der Stadt durch die Muhammedaner, durch Feuer zu Grunde gegangen zu sein, ist übrigens in umfänglichen Fragmenten erhalten. Näheres über Einrichtung und Zweck des Werks s. bei Strack, Einl. ins A. T. (Hdb. Bd. I). Biblisch-kritischen Inhalts ist auch der an seinen Freund Jul. Afrikanus in Nikopolis gerichtete Lehrbrief über die Susanna, worin des Adressaten Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit und das kanonische Ansehen des betreffenden apokryphischen Schriftabschnitts (siehe S. 52) erörtert werden.

Gesamtübersicht.

I. Bibl.-kritische Arbeiten. *Τὰ ἑξαπλᾶ (ὀκταπλᾶ)*. Fragmente gesamm. v. B. Montfaucon, Par. 1713 (2 t. fol.), am besten v. Field, Oxf. 1867—75 (2 t. 4). Vgl. auch P. de Lagarde, Veteris Testamenti ab Orig. recensiti fragmenta apud Syros servata. Götting. 1880. — Ferner: Epist. ad Jul. Africanum de Susanna (vgl. Brüll in d. Ztsch. f. jüd. Gesch. u. Lit. 1887, S. 1 ff.).

II. Exegetische Werke. a) *τόμοι*: zur Genes. (13 BB., die 4 ersten Kapp. behandelnd), z. Exod., z. Jesaj. (30 BB.), Ezech. (25 BB.), kl. Proph. (15 BB.), Pss., Prov., HL., Kohelet. Davon erhalten nur die zum HL. (in lat. Übers. Rufins, 4 BB.), u. ein Teil ders. zum Psalter. — Ntl. *τόμοι*: in Matth. 25 BB. (in alter lat. Übers., — griech. nur B. 11—17); in Joh. (ursprüngl. 39 BB., wovon nur Bruchstücke erhalten sind); in Rom. 20 BB. (vollst. erhalten in Rufins abkürzender lat. Übers.); ferner in 1. Cor., Gal., Eph., Col., 1 Thess., Tit., Hebr. - wovon jedoch nur Trümmer erhalten sind.

b) *ὁμιλίαι*: 19 üb. Jerem. (griech. erh.); desgl. 1 über die Hexe v. Endor 1 Sam. 28 (vgl. unt. bei Eustach., am Schl. dieser Per.). — Ferner in lat. Übers. von Hieron.: 2 über HL. u. 39 über Luk.; in lat. Übers. von Ruffin. 9 über Pss. und 9 über Richter. Außerdem verschiedene Nachschriften freigehaltener Homilienvorträge, in lat. Übertragung bei Hieron. u. Rufin (vgl. Möller in PRE.², XI, 97).

c) *σημειώσεις*, größtenteils verloren, bes. die von Orig. selbst zu einem bes. Enchiridion zusammengestellten über die Pss., desgl. die in Bd. 10 der verlorenen Stromata enthaltenen zu Gal.

III. Apologetische und polemische Werke. *Κατὰ Κέλσου*, 8 BB. (in Opp. ed. de la Rue t. I; M. ser. gr. t. XI). Separatausg. von W. Selwyn, Cambridge 1876. Vgl. die deutsche Übers. von L. v. Mosheim, Hamb. 1845, und bes. Keim, Celsus' Wahres Wort rc., Zürich 1875. Ferner die Monogrr. von Jachmann und Philippi (beide 1836), Ehrenfeuchter (1848), Pélagaud (Par. 1878) rc. — Die antignost. Schriften des Origenes sind sämtl. verloren. Über die Philosophum. als nicht von ihm, sondern von Hippolyt herrührend, s. ob. bei diesem.

IV. Dogmatische Werke. De resurrectione l. II (noch vor dem folgenden Werke geschrieben; wegen seiner Heterodoxie bekämpft von Methodius; bis auf wenige Fragmente verloren).

— *Περὶ ἀρχῶν* λ. δ', in der lat. Übers. Rufins: De principiis (bes. herausg. v. Redepenning, Lpz. 1836). Vgl. den Wiederherstellungsversuch v. Schnitzer: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttg. 1835 — *Στρωματεῖς*, 10 Bde. (verloren).

V. Asketische Schriften: *Λόγος προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον* (Exhortatio ad martyrium), geschrieben angeblich unter Maximin. Thrax, n. And. in der Decian. Verfolgung. — *Περὶ εὐχῆς* (s. o.).

VI. Briefe. Außer der Ep. ad African. (s. o.) bes. eine Ep. ad Greg. Thaumaturg. de usu philosophiae, nebst Fragm. von 2 andren. Euseb. (h. e. VI, 2 u. 36) kannte über 100 Briefe des Origenes, die er in 4 BB. gesammelt hatte.

Gesamtausgaben. Ed. pr. v. Morlin. Par. 1512. Dann Erasm. (m. Forts. v. Beat. Rhenan), Basel 1536. Bes. wichtig die Mauriner-Ausg. v. Charl. u. Vinc. de la Rue (gr. u. lat.), 4 t. fol. Par. 1733 ff., abgedr. in Oberthürs Collectio patr. graecc., t. 7–21, u. in Orig. opp. ed. Lommatzsch 25 voll. 8, Berl. 1831—48; auch in M. ser. gr., t. 11—17.

Monogrr. Dan. Huetii Origeniana, Paris 1668 (auch bei de la Rue u. Lommatzsch). G. Thomasius, Orig., Nürnb. 1837. Redepenning, Orig., 2 BB., Bonn 1841—46. Freppel, Origène, 2. éd., Par. 1875. — Denis, La philos. d'Origène, Par. 1884. — W. Möller in PRE.[2], XI.

IV. Unmittelbare Schüler des Origenes. Gregorius Thaumaturgus, eigentlich Theodorus aus Neucäsarea in Pontus, wurde in Cäsarea von Origenes zum Christentum bekehrt und in demselben unterwiesen, dann seit 244 in seiner pontischen Vaterstadt Neucäsarea Bischof, erfolgreicher Heidenbekehrer und kirchlicher Organisator (alter Moses); gestorben 270. Er schrieb: 1) einen Panegyrikus auf seinen Lehrer Origenes (*Λόγος προςφωνητικὸς καὶ πανηγ. εἰς Ὠριγένην*, griech. und lat. ed. v. J. A. Bengel, Stuttg. 1722); 2) Epistola canonica, 10 Kanones für büßende lapsos, geschr. 254 (n. A. 258?); 3) *Μετάφρασις εἰς Ἐκκλησιαστήν* (Hieron., Catal. 65); 4) *Ἔκθεσις πίστεως* (Symbolum s. expositio fidei), ein trinitarisches Glaubensbekenntnis, wichtig für die Vorgeschichte des arian. Streits; 5) *Πρὸς Θεοπόμπον περὶ ἀπαθήτου θεοῦ* (antignostisch) und 6) *Πρὸς Φιλάγριον περὶ ὁμοουσίας* (gegen Paul von Samosata). Die beiden letzten, nur syrisch erhaltenen Schriften gab Lagarde (Analecta syriaca, 1858) zuerst heraus. Am Herrühren der letztgenannten (die sich unter etwas anderem Titel: *Πρ. Εὐάγριον περὶ θεότητος* auch unter den Opp. Gregorii Nazianzeni befindet) von Gregor dem Wunderthäter bestehen manche Zweifel. Entschieden unecht ist die Schrift *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, als deren Verfasser vielmehr wohl Apollinaris von Laodicäa zu gelten hat (s. Caspari, unt.).

Dionysius der Große, Katechet in Alexandria 232—247, Bischof daselbst 247—265, vor allem groß als praktischer Kirchenmann, doch auch als Schriftsteller hervorragend,*) schrieb außer verschiedenen exegetischen und sonstigen Werken: 1) *Περὶ ἐπαγγελιῶν* wider die ägyptischen Chiliasten Nepos und Korakion (um 255); 2) *Κατὰ Σαβελλίου* (Bestreitung des Sabellianismus von einem einseitig subordinatianischen Standpunkte aus); 3) *Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία πρ. Διονύσιον* (an Bischof Dionysius von Rom, aus Anlaß von dessen Ἀνατροπή gerichtete Verteidigungsschrift, vgl. d. Dogmengesch.); 4) *Περὶ φύσεως*, wider die Atomistik der heidn. Philosophen Demokrit und Epikur (in längeren Fragmenten erhalten bei Euseb. Praepar. ev., B. VII u. XIV);

*) *Τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλος* (Athanasius); Origenis vel insignissimus auditor (Hieron., Catal. c. 69).

5) *Ἐπιστ. κανονική* (4 Kanones über die Bußdisziplin an den lybischen Bischof Basilides); 6) *Ἐπ. πρὸς Νοουατιανόν* (Brief an Novatian wegen dessen Schisma, s. Eus. h. e. VI, 45). — Unecht sind die ihm beigelegten Bruchstücke eines Traktats über das Märtyrertum an den Origenes (*Περὶ μαρτυρίου πρ. Ὠριγένην*).

Pierius, angeblich Katechet in Alexandria von 264 bis gegen 282, wird von Hieronym. (Catal. c. 76) als „Origenes iunior" bezeichnet. Wohl infolge seines engen Anschlusses auch an die Heterodoxien dieses seines Lehrmeisters sind seine zahlreichen Schriften, deren Phot. (Bibl. c. 118) gedenkt, sämtlich untergegangen. Es gehörten dazu u. a. ein Tractat. de Osee propheta, Kommentare zu Luk., 1. Kor., ein Werk in 12 BB. über die Präexistenz der Seelen, ꝛc. Einige kleine, aber interessante Fragmente, aus einer wahrscheinlich von oder nach Philippus Sidetes kompilierten kirchenhistorischen Epitome stammend, hat C. de Boor bekannt gemacht (Texte u. Unters. ꝛc., V, 2, 1888).

Theognostus, des Vorigen Nachfolger als Katechet seit 282, nach Phot. (c. 106) noch unmittelbarer Schüler des Origenes, von Athanas. (De decret. Nic. c. 25 und Ep. 4 ad Serap.) als *ἀνὴρ λόγιος* gerühmt, griff insbesondere durch sein gr. Werk *Ὑποτοπώσεων λ. ζ'* in die Entwicklung des christolog. Dogma ein. Aus ihm bekennt Athanas. l. c. u. a. seine Formel *ἐκ τῆς οὐσίας τ. πατρός* entlehnt zu haben; doch scheint die Haltung und Tendenz des Werks überwiegend subordianatisch gewesen zu sein (vgl. Harnack, Dogmengesch., 2. A., II, 688 ff.).

Ausgg. des Gregor Thaumat. v. Gerh. Vossius (Mogunt. 1604), Galland. (B. P. t. III; vgl. M., ser. gr. t. 10). — Lagarde, Analecta syriaca, 1858. — Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1879, S. 25—146 (Verteidigung der Echtheit der *Ἐκθ. πίστ.* und Erweis des Herrührens der *Ἡ κ. μέρος πίστις* von Apollinaris). V. Ryssel, Gregor Thaumat. Leben u. s. Schriften, Lpz. 1880. Pitra, Analecta SS. Spicilegio Solesmensi parata, t. III u. IV, Rom 1883. Loofs, Theol. Lit.-Z. 1888, Nr. 23.

Ausgg. des Dionys. M.: Galland. t. III. Simon de Magistris, Dionysii Al. quae supersunt, Rom 1796; M., ser. gr. t. X. — Th. Förster, De doctrina et sententiis Dion. M. diss., Berl. 1865; ders. in Ztschr. f. hist. Theol. 1871. Dittrich, Dion. d. Gr., Freib. 1871. Morize, Denys d'Alex., Par. 1881. Roch, Die Schrift des Dionys. v. Alex. über die Natur, Lpz. 1882.

V. Die letzten vornicänischen Alexandriner, insbes. Arius und Eusebius. — Pamphilus, aus Berytus, theol. gebildet in Alexandria durch Pierius, dann Presbyter in Cäsarea und Begründer der berühmten theolog. Bibliothek daselbst, nach 2jähriger Kerkerhaft und standhaft erlittener Folterqual hingerichtet unter Maximinus Daza 309. Von seinem Freunde Eusebius unterstützt, schrieb er im Kerker die fünf ersten Bücher seiner Apologia pro Origene (gewidmet seinen zu Bergwerksarbeit verurteilten palästinischen Mitkonfessoren), wozu Eus. später ein 6. Buch hinzufügte. Nur das 1. Buch dieses seines Hauptwerks ist, in Rufins (geflissentlich entstellender und daher unzuverlässiger) lat. Übersetzung, auf uns gekommen. Verloren sind seine Briefe und atl. Kommentare, dagegen angeblich noch erhalten eine kurze Erläuterung (*Ἔκθεσις*) der Überschriften der 40 Kapitel, in welche er die Apostelgeschichte eingeteilt hatte und welche später Euthalius von Alexandria

für seine Einteilung des epistol. Teils des N. T. in Lektionen oder Perikopen verwertete.

Alexander von Alexandria, Vorgänger des Athanasius als Bischof dieser Stadt (313—328), frühester energischer Bekämpfer des Arius vom orthodox-alexandrinischen Standpunkte aus, wichtig in der Urgeschichte des arianischen Streits als Verfasser mehrerer (bei Sokrates, Sozom. und Theodoret überlieferter) Sendschreiben wider die pars Arii. (Vgl. Koelling, Gesch. der arianischen Häresie (1874), II, S. 43 ff. 104 ff.; Harnack, DG. II, S. 192, 200 ff.) Über die jüngst von Pietra (Anal. ss. IV, 1884) veröffentlichten Fragmente Alexanders und deren Verhältnis zu den Melito-Fragmenten (bei Otto, C. Apol. IX) hat G. Krüger (Ztschr. f. wissensch. Th. 1888, IV) des Näheren gehandelt.

Arius (Ἄρειος), Libyer von Geburt (geb. schon um 240—244), Schüler des Lucian von Antiochia und durch diesen zur Ausbildung seiner einseitig subordinatianischen, den Origenismus in derselben Richtung wie Dionysius d. Gr. fortentwickelnden Lehrweise auf trinitarischem und christologischem Gebiete angeregt, gehört wesentlich noch der vornicänischen Zeit an, denn nach 325 hat sein Standpunkt keine nennenswerte Fortbildung mehr erfahren. Hauptschriften: eine Apologie für seine Lehrweise an Alexander, eingesandt von Nikomedia aus 321; die Θαλεία, ein großenteils in Versen, und zwar solchen von der weichlichen und gezierten Art des Sotades abgefaßtes Werk zur Darlegung der Grundgedanken seiner Logologie (gleichfalls in Nikomedia, während seines Aufenthalts bei Bischof Eusebius das., abgefaßt; vgl. Athanas. De Syn. Ar. 16); Gedichte zur Popularisierung seiner Lehrart: ᾄσματα μυλικά, ναυτικά, ὁδοιπορικά (Philostorg. h. e. II, 2); verschiedene Rechtfertigungsschriften und Glaubensbekenntnisse aus der Zeit zwischen 325 und seinem Tode 336. Dies alles ist entweder ganz oder bis auf geringe Fragmente untergegangen. Vgl. Böhringer, Athanasius und Arius, Stuttg. 1874, S. 169—401; Koelling a. a. O., S. 39 ff.; Möller in PRE.², I, 620 ff.

Eusebius, Bischof von Cäsarea, der Freund des Pamphilus, daher Pamphili (ὁ τοῦ Παμφίλου), geb. in Palästina, theologisch gebildet teils durch den als Exul daselbst weilenden pontischen Bischof Meletios, sowie durch Dorotheos in Antiochia (s. u.), teils und hauptsächlich durch das Studium der Schriften des Origenes, floh bald nach Pamphilus Tode 309 nach Tyrus, wo er längere Zeit als Konfessor Kerkerhaft erlitt, und wurde einige Zeit nach dem Aufhören der Verfolgung (313 oder 314) Bischof in seinem früheren Wohnorte. Hier wirkte er bis zu seinem gegen 340 erfolgten Tode als angesehener, dem Kaiser Konstantin persönlich nahestehender und von demselben öfters als Ratgeber in kirchl. Dingen benutzter Kirchenleiter. Seit Ausbruch des arianischen Streits war er Hauptsprecher der semiarianischen Mittelpartei, in dieser Eigenschaft sowohl zu Nicäa 325, wie auf späteren Synoden — namentlich zu Antiochia 330 und zu Tyrus 334 — mit maßgebendem Einflusse thätig.

Als Gelehrter und vielseitig produktiver Schriftsteller ist Eusebius dem von seinem großen Vorbild und Meister Origenes Geleisteten näher gekommen, als irgend ein anderer Alexandriner. Seine über sämtliche Hauptbereiche der

Theologie, mit Ausnahme der asketischen Erbauungsschriftstellerei, sich erstreckenden Werke sind ähnlich wie die des Origenes der Ungunst der kirchlichen Orthodoxen späterer Zeit z. Tl. zum Opfer gefallen, haben sich aber nichtsdestoweniger in so reichlicher Zahl erhalten, daß sie dem vom literarischen Nachlasse Jenes Erhaltenen ungefähr gleichkommen. Sie füllen in Mignes Ausgabe — leider dem einzigen bis jetzt vorhandenen Versuch einer Gesamtedition — nahezu ebenso viele (6) Bände, wie die Opera Origenis. Sie gehören ungefähr zur Hälfte der Zeit vor 325, zur Hälfte der nachnicänischen Epoche an. In der unten folgenden Aufzählung vereinigen wir beide Serien zu Einem Ganzen, was um so nötiger erscheint, da für nicht wenige Schriften eine genaue Bestimmung der Abfassungszeit unmöglich ist.

Von geringem Belange scheinen die nur in mäßiger Fragmentenzahl erhaltenen exegetischen Arbeiten gewesen zu sein; lediglich die auf Grund der Evangelien-Harmonie des Ammonios entworfenen 10 Evangelientafeln oder Kanones und die palästinische Ortsnamenkunde oder Topik — letztere als erster Ansatz zu einer biblisch-archäologischen Wissenschaft — sind innerhalb dieses Bereichs als relativ neue und verdienstliche Leistungen hervorzuheben. — Auch als Dogmatiker und Polemiker kann Eusebius, dem es an spekulativer Begabung und obendrein an Neigung zu selbständiger philosophischer Geistesarbeit mangelte, in keiner Weise bedeutend genannt werden. Ob das verlorene 6. Buch zur Origenesapologie des Pamphilus Erheblicheres auf diesem Gebiete enthielt, als die Streitschriften wider Marcell, muß fraglich bleiben. — Wertvoller schon sind mehrere der zahl- und umfangreichen apologetischen Arbeiten, insbesondere das doppelteilige Werk Praeparatio evangelica (15 BB.) und Demonstratio ev. (ursprünglich 20, jetzt nur noch 10 BB.), das auch wegen der reichlich darin (bes. in d. Praep.) mitgeteilten Exzerpte aus älteren, z. Tl. jetzt nicht mehr vorhandenen heidn. und christlichen Schriftstellern dankenswert zu nennen ist. Von den untergegangenen Schriften apologetischen Inhalts dürfte insbesondere das große, 25—30 Bücher starke Werk wider Porphyrius wichtig gewesen sein.

Eusebius Hauptverdienste gehören, wie der im Ganzen als treffend anzuerkennende Ehrenname des „christlichen Herodot" dies angedeutet, dem historischen Bereiche an. Schon seine auf Grund der Vorarbeiten des Jul. Afrikanus fußende Welt-Chronik (*Παντοδαπὴ ἱστορία, Χρονικὰ συγγράμματα*) — in ihrem 2. Teile (den Jahreszahlentabellen oder *Χρονικοὶ κανόνες*) in der freien lat. Übersetzung des Hieronymus erhalten; als Ganzes auch in einer seit 1792 aufgefundenen armenischen Version vorliegend (s. u.) — ist ein Werk von umfassend großartiger Anlage und fleißiger Ausarbeitung. Es hat Jahrhunderte hindurch die „Quelle aller synchronistischen Geschichtskenntnis in der christlichen Welt" gebildet. Auch seine Kirchengeschichte (*Ἱστορία ἐκκλησιαστική*), in ihren 10 BB. bis zum Jahre 324 reichend und für die folgenden 13 Jahre bis zu Konstantins Tod 337 ergänzt durch die 4 Bücher der Konstantin-Biographie (*Περὶ τοῦ βίου τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου τ. βασιλέως*), sowie durch eine 336 beim 30jährigen Regierungsjubiläum des Kaisers auf denselben gehaltene Lobrede (*Εἰς Κωνσταντῖνον τ. βασιλέα τριακονταετηρικός*, Panegyricus s. Orat. de laudibus Constantini) — behauptet ungeachtet ihrer vielfachen Mängel den Ruhm eines bahnbrechenden ersten

Versuchs auf einem nicht leicht zu bebauenden Forschungs- und Darstellungsgebiete. Sie bildet wegen ihrer reichlichen Mitteilungen aus großenteils jetzt verlorenen Quellen eine geradezu unschätzbar zu nennende Fundgrube nicht allein für die eigentliche Kirchengeschichtsforschung, sondern auch für die Dogmengeschichte und theol. Literaturgeschichte ältester Zeit (vgl. Hdb. I S. 30 f. [1. u. 2. A.]). Kleinere historische Aufzeichnungen von Wert sind: 1) das Büchlein von den Märtyrern in Palästina zu seiner Zeit (*Σύγγραμμα περὶ τῶν καθ' αὐτὸν μαρτυρησάντων*, De martyrib. Palaestina; jetzt gewöhnlich als Anhang zu B. VIII der KG. behandelt); 2) die Acta ss. Pamphili et sociorum, ein lat. erhaltenes Bruchstück der großen Biographie seines Freundes Pamphilus (De vita Pamphili ll. III), von Hieronymus gerühmt als „libri elegantissimi"); 3) das Büchlein *Περὶ τῆς τοῦ Πάσχα ἑορτῆς*, eine mit einer Geschichte der christlichen Osterstreitigkeiten verbundene typische Parallele zwischen der atl. und der ntl. Passahfeier; 4) mehrere Briefe historischen Inhalts, z. B. eine Epist. ad Constantiam Augustam de imaginibus Christi (Warnung vor Bilderkultus; erhalten bei Pitra, Spicil. Solesm. I, p. 383 ff.); eine Rechtfertigungsschrift an die Christen von Cäsarea (Ep. ad Caesarienses), betreffend Eusebs Haltung beim Nicän. Konzil und seine Unterzeichnung des dortigen Symbols (bei Sokrates h. e. I, 8 und Theodoret I, 11), 2c.

Gesamtübersicht.

I. Arbeiten zur bibl. Wissenschaft. a) Kommentare: *Ὑπομνήματα εἰς τοὺς ψαλμούς* (Psalmenkomment., über die 118 ersten Pss. vollst., über die übrigen in Fragmenten erh., bei M. s. gr. t. 23. 24); *Εἰς Ἡσαΐαν λόγοι δέκα* (fast vollst., M. t. 23). Ferner Fragmente zu Proph., HL., Dan., Luk. u. Hebr. (M. t. 24). Ganz verloren: Auslegg. zu Matth. u. 1 Kor. — b) Archäologisches u. Isagogisches: 1. *Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*, s. Onomasticon (gr. u. lat. in Opp. Hieron. ed. Vallars. t. III; neue Sep.-Ausg. von Larsow u. Parthey, Berl. 1862; am besten in Lagarde, Onomastica sacra, Gotting. 1870); 2. *Κανόνες εὐαγγελικοὶ δέκα*, nebst einer dieselben erläuternden Ep. ad Karpianum (b. Galland. B. P. t. II; M. t. 22). 3. *Ζητήματα καὶ λύσεις πρὸς Στέφανον περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις* (Quaestiones et solutiones evangelicae, ll. III, Lösungen scheinbarer Widersprüche in den Evv., bes. in deren Anf.- und Schlußkapiteln — an Stephanus u. Marinus, bei M. t. 22).

II. Polemische u. dogmat. Werke. Apol. pro Orig. lib. sextus (verloren — s. oben bei Pamphilus); *Κατὰ Μαρκέλλου λ. δύο* und *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας πρ. Μάρκελλον λ. τρεῖς* — beide nach 336 geschrieben.

III. Apologetische Schriften. 1. *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική* (Praeparatio evangelica ll. XV) bei M. t. 21; auch sep. herausg. v. Heinichen, 2 BB., Lpz. 1842 und v. Gaisford, 4 t., Oxon. 1843. — 2. *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* (Demonstr. evangelica ll. XX, vgl. o.), ed. v. Gaisford, 2 t., Oxon. 1852 — beide Werke zus. ed., gr. u. lat., v. Dindorf, Lpz. 1867. — 3. *Περὶ τῆς θεοφανίας*, 5 BB., ein Auszug aus den beiden vor., nur syr. erh. nebst Fragm. des griech. Urtexts (M. t. 24). — 4. *Ἐκλογαὶ προφητικαί*, 4 BB. (Sammlungen von atl. Stellen f. die Messianität Jesu, Auszug aus einem größ. verlorenen Werke), herausg. v. Gaisford, Oxon. 1842. — 5. *Κατὰ Ἱεροκλοῦ* (Widerlegung der Behauptung dieses bithyn. Statthalters u. Christenverfolgers, daß Apollon. v. Tyana größere Wunder als Christus gewirkt hätte, geschr. wahrschl. vor 312). — Ganz verloren sind: *Ἔλεγχος κ. ἀπολογία* (2 BB. gegen heidn. Einwürfe wider das Christentum, s. Phot. cod. 13); *κατὰ Πορφυρίου*, ll. 25 s. 30 (Hier. Catal. c. 81); *Ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή* und *Ἐκκλ. ἀπόδειξις* (s. Phot. c. 11 u. 12).

Histor. Schriften. 1. *Χρονικῶν κανόνων λ. δύο*, s. *Παντοδαπὴ ἱστορία* (B. II. gr. u. lat. in Opp. Hieron. ed. Vall. t. VIII; beide BB. armenisch u. lat. von Aucher, Vened. 1818, 2 tt. 4. Beste krit. Ausg. des Ganzen von Alfr. Schoene, Eusebii chronicon bipartitum. Berl. 1866. 75, 2 BB. 4). — 2. *Ἱστορία ἐκκλησιαστική, λ. δέκα* (ed. Valesius, Par. 1659 fol. u. ö., ferner Reading, Cambr. 1720; Heinichen Lpz. 1827; 2. A. 1868 [3 BB. 8] zugl. d. Vita Const. 2c. nebst Comm. enth.); Schwegler, Tüb. 1852; H. Lämmer, Schaffh. 1859; G. Dindorf, Lips. 1871). — 3. *Περὶ τοῦ βίου τοῦ Κωνσταντίνου λ. 4*, und:

Εἰς Κωνστ. τριακονταετηρικός (beide b. Heinichen t. 2). — 4. *Σύγγραμμα περὶ τῶν καθ' αὐτὸν μαρτυρησάντων* (b. Heinichen t. 1). — 5. Acta Passionis S. Pamphili et sociorum (bei M. t. 20 p. 1440 ff., auch in Acta SS. Boll., Jun., t. I). — 6. *Περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς* (Fragm. zuerst bei A. Mai, Nova coll. Patr. t. IV, dann bei M. t. 24). Gesamtausgabe: M., s. gr. t. 19—24. — Wenigstens die beid. apolog. Hauptwerke u. die KG. ed. von Dindorf, Lips. 1867—71, 4 BB. — Monogrr. von Stein (Würzburg 1859), Dähne (Art. „Euseb." in Ersch u. Grubers Enc.), Semisch (PRE.² Bd. 4) und bes. von Lightfoot (in Smith u. Wace, Dict. of chr. Biography). In krit. Hinsicht zu beachten: Crivellucci, Della fede storica di Eusebio nella vita di Constantino. Livorno 1888.

VI. Anhang.

Unter den noch der vornicänischen Zeit angehörigen Begründern und frühesten Repräsentanten der antiochenischen Schule (über deren kritisch-rationale und mehrfach heterodoxe Richtung unten bei der folg. Periode zu handeln ist) sind die wichtigsten:

Paulus von Samosata, Bischof von Antiochia 260—272, eifriger Vertreter einer dynamistisch-monarchianischen Lehre von Gott und Christus; exkommuniziert und abgesetzt auf der Synode zu Antiochia 269 (s. DG.).

Lucianus, Schüler und Landsmann des Vorigen (geb. zu Samosata), erzogen in Edessa, seit ungefähr 265 Presbyter in Antiochia, unter den drei Nachfolgern seines abgesetzten Lehrers Paulus sich getrennt von der antiochen. Kirche haltend, als Märtyrer gestorben unter Maximinus 312. Auf literar. Gebiet wird er gerühmt u. a. wegen seiner (wohl an des Origenes Hexapla anknüpfenden) kritischen Revision des griech. Bibeltexts, die für die Patriarchate Antiochia und Konstantinopel für längere Zeit offizielle Geltung erhielt und wahrscheinlich den exegetischen Schriften des Chrysostomus und Theodoret zu Grunde liegt. Dogmengeschichtlich ist er vor allem wichtig als Lehrer des Arius. Vgl. A. Harnack in PRE.², VIII, 767.

Dorotheus, Presbyter zu Antiochia, gelehrter Kenner des Hebräischen und Griechischen, Lehrer des Eusebius (s. dess. h. e. VII, 32), vielleicht identisch mit dem Märtyrer gl. N. unter Maximinus.

Adamantius, Verf. eines fälschlich dem Origenes beigelegten Dialogus de recta fide contra Marcionem et Bardesanem, geschr. um 310 (vgl. Th. Zahn, in der Ztschr. f. Kircheng. 1887, H. 2. 3).

Eustathius, standhafter Bekenner unter Kaiser Licinius, Metropolit von Antiochia zur Zeit des Nicän. Konzils, 331 von der arian. Partei als angeblicher Sabellianer abgesetzt und nach Thracien verbannt, gest. erst nach 360 (?), hinterließ eine Bestreitung von Origenes' Homilie über die Hexe von Endor (Dissert. de engastrimytho adv. Origenem, ed. L. Allatius, Lugd. 1629; b. M. t. 18), worin das Antiochenische seines biblisch-exegetischen Verfahrens deutlich hervortritt. Entschieden unecht (wohl erst aus dem MA.) ist der ihm beigelegte Comm. in Hexaëmeron (b. M. l. c.); vgl. darüber Zöckler, Gesch. der Beziehungen &c. I, 214 ff.

2. Zweiter Zeitraum: Die nachnicänischen Väter bis zu Anf. des 8. Jahrh.

Allgemeine Charakteristik.

Der kirchen- und weltgeschichtliche Hintergrund der theologischen Lehr- und Wehrthätigkeit umspannt während dieser Periode ein beträchtlich viel

weiteres Feld, als im vorigen Zeitraum. Auch erscheint beides, die Zahl wie die Kräfte der an den Bestrebungen der kirchlichen Theologie Beteiligten, in erheblichem Maße gewachsen. Trotz dieses Umstands und trotz der doppelt so großen (über vier volle Jahrhunderte sich erstreckenden) Länge des Zeitraums, braucht unsere Skizzierung der in Betracht kommenden Erscheinungen einen größeren Raum als den der vorigen Periode gewidmeten nicht in Anspruch zu nehmen. Es erklärt sich dies aus der grundlegenden Bedeutung der Erscheinungen der vornicänischen Zeit. Die in ihr zur Ausbildung gelangten Gruppen der Hauptschulen des theologischen Lebens und Strebens bleiben, ohne wesentliche Veränderungen zu erfahren, fortbestehen. Nur Art, Umfang und Erfolge ihres Wirkens, nicht die von früher her eingehaltenen Grundrichtungen, erfahren infolge der Umwandlung der kirchlichen Gesamtlage — namentlich der Erhebung der früheren Ecclesia pressa zur dominierenden, gegen Heiden wie Häretiker als Verfolgerin auftretenden römischen Reichskirche — mehr oder minder wichtige Modifikationen.

Im Orient, wo die spekulative oder christlich-gnostische Geistesrichtung der Theologie des Origenes durch den ganzen Zeitraum hindurch herrschenden Einfluß behauptet, nimmt unter Einwirkung der großen trinitarisch-christologischen Lehrkämpfe des 4. bis 7. Jahrhunderts der schon einige Zeit vor dem Nicän. Konzil hervorgetretene Zwiespalt zwischen einer kritisch-rationalistischen Richtung, die ihre Hauptvertreter bei den griechisch-redenden Syrern gewinnt (Antiochen. Schule), und zwischen einer hauptsächlich in Ägypten und Kl. Asien kultivierten mystisch-spekulativen Richtung (Alexandrin. Schule) die Gestalt eines anderthalbhundertjährigen gewaltigen Konflikts an. Aus diesem Kampfe geht seit dem Konzil von Chalcedon und vollständiger noch seit der Justinianschen Epoche die letztere Richtung als Siegerin hervor, während die unterliegende antiochenische Partei teils in den schismatischen Kirchen der Euphratländer (bes. bei den Nestorianern oder Chaldäerchristen), teils unter mancherlei Verlarvungen in der byzantinischen Staatskirche selbst, ihre Existenz und ihren Einfluß weiter zu behaupten sucht.

Im Abendlande vollzieht sich, nachdem bis gegen 400 die gallisch-italische und die nordafrikanische Schule (erstere freilich sprachlich nun ganz latinisiert) ihre ursprünglich verschiedenen Wege neben einander fortgesetzt hatten, seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts unter dem geistesmächtigen Einflusse Augustins ein Prozeß der Verschmelzung, als dessen Produkt eine wesentlich einheitlich geartete abendländisch-traditionale Schule, mit in trinitar.-christologischer Hinsicht streng orthodoxer Haltung und wesentlich praktischer Grundrichtung, bis gegen den Schluß der Periode hin bestehen bleibt. Dieser augustinische Traditionalismus bemächtigt sich seit dem 6. und 7. Jahrhundert mit siegender Gewalt von seinem in Rom gewonnenen kirchlichen Zentrum aus der Theologie auch der neu heranblühenden christlich-germanischen Nationalkirchen Galliens, der pyrenäischen Halbinsel und Englands. Er bahnt so den geistigen Romanisierungsprozeß und die spezifisch römisch gearteten theologisch-kirchlichen Zustände des abendländischen Mittelalters an.

Wir beginnen unsere Aufzählung der einzelnen Haupterscheinungen der Theologie diesmal mit Betrachtung der beiden Hauptschulen des Orients, und

zwar zunächst mit der die Wurzeln ihres Bestehens am weitesten in die Geschichte des vorigen Zeitraums zurücksenkenden alexandrinischen Richtung.

A. Die morgenländische Theologie.

1. Die Schule der Origenisten (Alexandriner im weiteren Sinne).

Geführt und gepflegt hauptsächlich durch alexandrinische, daneben aber auch durch kleinasiatische (sowie durch einige syrisch-paläftinische) Theologen, behält die alexandrinische Schule ihre früher des Näheren charakterisierten Eigentümlichkeiten, namentlich ihre platonisierende, mystische Spekulation auf dogmatischem und ihre Allegorisierungstendenz auf exegetischem Gebiete, wesentlich unverändert bei. Die Mehrheit ihrer angeseheneren Vertreter stellt dieses ihr Lehrverfahren in den Dienst der durch Athanasius begründeten nicänischen Rechtgläubigkeit und wird so zur antiarianisch-, sowie später zur antinestorianisch-rechtgläubigen Theologengruppe (Athanasius, Didymus, die drei Kappadokier, Makarius, Epiphanius, Kyrill von Alexandrien; später Leontius von Byzanz, Anastas. Sinaita, Maximus Konfessor). Eine mehr an das Heterodoxe in der origenistischen Spekulation sich haltende Minderheit verstärkt teils die Reihen der Arianer und Semiarianer (so Euseb. von Nikomedia, später Makedonius, Eunomius, Philostorgius 2c.), teils versucht sie sich in eigentümlichen neuen Lehrbildungen (so namentlich Apollinaris von Laodicäa und sein Anhang; die christlichen Platoniker Synesius, Nemesius, die Monophysiten Severus und Pseudodionysius; die Aristoteliker Askusnages und Philoponus). Es lassen sich demnach zwei Hauptströmungen des Alexandrinismus und innerhalb jeder derselben einige Unterströmungen oder besondere Gruppen unterscheiden. Doch werden wir in der folgenden Übersicht hauptsächlich aus chronologischen Gründen, um nicht zeitlich nahe Benachbartes allzu weit auseinanderzureißen, die Rücksicht auf den Gegensatz jener beiden Hauptströmungen mehr zurücktreten lassen und die Unterscheidung kleinerer Gruppen zur Hauptsache machen.

a. Die antiarianischen Orthodoxen des 4. Jahrhunderts.

I. An ihrer Spitze steht Athanasius, genannt „der Große", der „Wunderbare" und besonders treffend als Pater orthodoxiae bezeichnet; denn die Überwindung des für den kirchlichen Glauben höchst gefährlichen Lehrgegensatzes des Arianismus war wesentlich sein Werk, und die Geschichte seines an Kämpfen und Leiden gleich sehr wie an Siegen reichen Lebens deckt sich mit der Geschichte der Kirche seiner Zeit. — Geb. um 298 und durch seinen geistlichen Vater, den Bischof Alexander, 219 zum Diakon geweiht, wurde er dessen Begleiter zum Nicän. Konzil und Hauptberater daselbst, sowie seit 328 sein Nachfolger als Oberhirt der ägyptischen Kirche. Die zu Nicäa von ihm mit begründete homousianische Orthodoxie hat er während seines 45jährigen Episkopats (bis zu seinem am 2. Mai 373 erfolgten Tode) unausgesetzt und aufs Konsequenteste verteidigt, nicht ohne fünfmal (335, 340, 356, 362, 366, s. d. KG.) deshalb exiliert worden zu sein und im Ganzen gegen 20 Jahre in der Verbannung zugebracht zu haben. Sein schriftstellerisches Wirken begann er als Apologet des Geheimnisses der Mensch-

werdung Christi gegenüber heidnischem Unglauben wohl schon in vornicänischer Zeit (s. u.), um es dann, hauptsächlich bestimmt durch den Gegensatz zum Arianismus und Semiarianismus, auf den Gebieten der Polemik, der Dogmatik und der Schriftauslegung unermüdet bis an sein Ende fortzusetzen. Unter den Fortbildnern des Origenismus in kirchlich-konservativer Richtung ist er ohne Zweifel einer der selbständigsten, geistvollsten, dialektisch begabtesten und eben darum einflußreichsten.

I. **Apologet.** Werke: *Λόγ. καθ' Ἑλλήνων* (Or. adv. gentes) nebst Fortsetzung: *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τ. Λόγου* (Or. de incarnat. verbi), geschr. wohl schon vor Ausbruch des arian. Streits, auf welchen keine Beziehungen darin vorkommen, also um 318—320.

II. **Polemische** gegen die Arianer. Bes. wichtig: die *Λόγοι δ' κατὰ Ἀρειανῶν* nebst der denselben gewöhnlich vorangestellten *Ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος πρ. τ. ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης* (beides zus. wohl auch als *Πενταβίβλιον* oder als Oratt. V contr. Arr. citiert). Ferner: *Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν, Ἀπολογία πρὸς τ. βασιλέα Κωνστάντιον, Ἀπολ. περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ, Ἐπιστολαὶ δ' πρὸς Σεραπίωνα ἐπίσκ.* — Bezweifelt wird die Echtheit des gegen Apollinaris gerichteten Werks *Περὶ τῆς σαρκώσεως τ. κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. κατὰ Ἀπολιν. λόγοι β'*, das den (390 gestorbenen) Apoll. als nicht mehr lebend vorauszusetzen scheint und mehr gegen dessen Schule als gegen ihn selbst polemisiert (vgl. Draeseke, Zum Platonismus der KVV., Zeitschr. f. KG., Bd. VII, 1, sowie „Athanasiana", Stud. u. Krit. 1889, I; an diesem letzt. Orte sucht Dr. Didymus, bezw. dessen Schüler Ambrosius, als wahrscheinlichen Verf. des Werks zu erweisen). — Sicher unecht ist das ähnlich betitelte antiarian. Büchlein: *Περὶ τῆς σαρκώσεως λόγου κατὰ Ἀρειανῶν*, das vielmehr, wie Caspari erwiesen hat, von Apollinaris herrührt (s. Caspari, Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols, 1879, S. 105. 111 ff., und vgl. unt. bei Apoll.). — Wegen sonstiger Opp. addubitata u. spuria des Athanas. (zu welchem letzt. sicher das s. g. Symbol. Athanasii u. Quicunque gehört, s. d. Symbolik), vgl. M. t. 28 u. Feßler, Inst. patrol. I, 408 f.

III. **Dogmatisch-historische**, gleichfalls meist gegen die Arianer gerichtet: Epistolae de decretis Nicaenae synodi; Historia Arianorum ad monachos (ad ann. 357); Ep. ad Serapionem de morte Arii; De synodis Arimini et Seleuciae habitis; Tomus s. ep. synodica ad Antiochenos (zur Beilegung des dortigen Meletian. Schisma). Für die Chronol. der arian. Streitigkeiten sind bes. wichtig die erst neuerdings in syr. Übers. aufgefundenen Festbriefe (Epp. festales s. libri paschales) des Athanas., syr. ed. v. Cureton, London 1848, syr. u. lat. bei Ang. Mai, Nova bibl. Patr. VI, deutsch mit wertvollen Anmerkk. v. Larsow, Berl. 1852. — Hieher gehört ferner die zugleich zur Gruppe der asketischen Schriften hinüberleitende Vita Antonii (*Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου*), geschr. bald nach des Heiligen Tod 356 — vielleicht in des Athanasius Auftrag durch Mönche in dessen Umgebung, aber jedenfalls unter dessen Approbation; als athanasianisch bezeugt schon durch Gregor v. Nazianz (vgl. Augustin, Conf. VIII, 6) und gegenüber der Skepsis H. Weingartens (D. Urspr̈g des Mönchtums ꝛc. 1877) siegreich verteidigt bes. durch K. Hase (Jahrbb. f. prot. Theol. 1880, III).

IV. **Asketische und exegetische.** Z. B.: Epistola ad Dracontium, monachorum praefectum; Ep. ad Amunem monachum; Ep. ad Marcellin. in interpretationem Psalmorum; Expositiones in Psalmos, etc. — sämtlich weit geringeren Werts, als die Schriften unten Nr. I—III.

Beste Ausg. die des Bened. **Bern. de Montfaucon**, 3 BB. fol. Par. 1698; neu herausg. m. 1 Ergänzungsb. v. Giustiniani: Patav. 1777, 4. tt. f.; abgedr. (mit einigen Zugaben) bei M., S. gr. t. XXV—XXVIII. — Vgl. **Möhler**, Athan. d. Gr. u. s. Zeit, 2. A., Mainz 1844; **Böhringer**, Ath. und Arius, Stuttg. 1874; E. **Fialon**, St. Ath. Étude littér. etc. Par. 1877; P. **Barbier**, Vie de St. A., Tours 1888. — **Voigt**, D. Lehre des Ath. v. Alex., Bremen 1861; **Atzberger**, Die Logoslehre des h. Athanas., Münch. 1880; **Pell**, D. Lehre des h. Ath. v. d. Sünde u. Erlösung. Passau 1888.

II. **Die drei Kappadokier.** Von diesen reichbegabten kleinasiatischen Bundesgenossen des Athanasius im Kampfe wider die arianische Häresie erscheint **Basilius** d. Gr. (geb. 328 oder 329 in Cäsarea, der Hauptstadt Kappadokiens, akademisch gebildet in Athen gleichzeitig mit Julian dem Abtrünnigen um 354—59, Presbyter in seiner Vaterstadt 364, Bischof oder Metropolit

daselbst 370, gest. 1. Jan. 379) als derjenige, welcher dem Athanasius in Bezug auf mutvolle Unerschrockenheit und Konsequenz im Kampfe für die Orthodoxie (bes. unter Kaiser Valens), sowie auf kirchenregimentliche Tüchtigkeit und Organisationsgabe (letztere bes. in seiner Basiliasstiftung und in seiner reformierenden Einwirkung auf das kleinasiatische Mönchtum mit glänzender Wirkung bethätigt) am nächsten kommt. Auch als dogmatisch-polemischer Schriftsteller (bes. in De Spir. S. und in Contr. Eunom. V) steht er, obschon weniger original und selbständig, nicht sehr hinter Athanasius zurück. Als prakt. Exeget aber erscheint er, weil freier von allegoristischem Schwulst und der grammatisch-historischen Methode der Antiochener sich nähernd, demselben und überhaupt den meisten Alexandrinern des Zeitraums überlegen (Hauptwerk: 9 Homiliae in Hexaëmeron).

Wie Basilius der größte Kirchenmann, so ist sein Jugendfreund Gregorius von Nazianz der glänzendste Redner von den Dreien, zugleich auch einer der hervorragendsten christlichen Dichter des kirchlichen Altertums. Geb. um 330 zu Arianzus in Kappadokien als Sohn des Hypsistariers Gregor [späteren Bischofs von Nazianzus] und der frommen Nonna, studierte derselbe an der neuplatonischen Hochschule Athen zusammen mit Basilius, lebte dann eine Zeit lang mit demselben zusammen als Einsiedler auf einem Landgut in Pontus, wo er die *Φιλοκαλία* [s. u.] aus den Schriften des Origenes zusammenstellte. 361 von seinem Vater zum Presbyter geweiht (welchem Amte er sich anfänglich durch Flucht zu entziehen suchte), wirkte er seit 371 als Bischof zuerst in dem elenden kappad. Grenzorte Sasima, dann in Nazianz als Koadjutor seines Vaters bis zu dessen Tode 374; später 379 bis 380 als Presbyter an der kleinen orthodoxen Anastasiakirche in dem sonst damals noch fast ganz arianischen Konstantinopel, zuletzt — da die von Kaiser Theodosius d. Gr. gewünschte Übernahme des Episkopats dieser Hauptstadt durch die Einsprache eines Teils der Konzilsväter von 381 vereitelt wurde — wieder einige Zeit an seinem Bistum Nazianz. Seine letzten Jahre brachte er in asketisch-beschaulicher, gelehrter Muße in Arianzus zu, wo er 389 oder 390 starb. Seine zahlreichen Dichtungen, von welchen das autobiographische Carmen de seipso besonders interessant und wichtig, denen aber auch manches Unechte, u. a. das Drama *Χριστὸς πάσχων*, beigemischt ist — gehören meist diesen letzten Lebensjahren an. Von den Reden fallen die dogmatisch bedeutendsten: die mit entscheidender Wirkung in das letzte Stadium des arianischen Streits eingreifenden fünf Reden über die Gottheit Christi und die Trinität in die Konstantinopler Zeit. Diese *πέντε λόγοι θεολογικοί* — die übrigens mehr oratorische als dialektische Meisterstücke sind und in theologisch-spekulativer Hinsicht manches, namentlich eine klar bestimmte Zurückweisung der makedonianischen Lehreinseitigkeit, vermissen lassen — sind es, die ihm den Ehrennamen *ὁ Θεολόγος* verschafft haben.

Als tiefster Denker und systematisch begabtester Lehrer im kappad. Kleeblatt steht Gregor von Nyssa da, des Basilius jüngerer Bruder. Er wurde geb. in Cäsarea gegen 336, war als junger Mann eine Zeitlang Rhetor und als solcher verheiratet, trat dann auf des Basilius Zureden in den geistlichen Stand, wurde 371 Bischof von Nyssa, von wo arianische Umtriebe ihn zwischen den Jahren 375 und 378 verdrängten, wirkte beim 2. ökumen. Konzil

in Konstantinopel besonders einflußreich — als „Pater patrum“ — mit, hielt sich auch in den nächstfolgenden Jahren noch einigemal bei Synoden in der Hauptstadt auf und starb 394 oder 395. Unter seinen zahlreichen Schriften ragt die Oratio catechetica magna (s. u.) als die dogmatisch wertvollste hervor, seit den Prinzipien des Origenes der bedeutendste Versuch zu systemat. Gesamtdarstellung und Gliederung des christl. Lehrganzen. Als Polemiker hat er besonders gegenüber Eunomius und Apollinaris Wichtiges geleistet. Auch steht er als christlicher Apologet nicht unbedeutend da, folgt übrigens seinem älteren Vorbild Origenes in ziemlich weitgehender Weise und lehrt daher auf manchen Punkten stark heterodox. Dies bes. was die Eschatologie betrifft, wo er (in De anim. et resurr.) die Apokatast. wesentlich so wie Orig. behauptet.

Basilius. Dogm.-polem. Hauptschriften: *Περὶ τ. ἁγίου πνεύματος* (Lib. de Spir. S.), dem Amphilochius, Bischof von Ikonium, gewidmet. *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου* (Contr. Eunomii apologeticum), III B., welchen von späterer Hand zwei unechte beigefügt sind. — Praktisch-exeget.: *Ὁμιλίαι θ' εἰς τὴν ἑξαήμερον* (In Hexaem. hom. IX), vgl. darüber bes. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturw. I, S. 186 ff. Ferner Homiliae XIII in Psalmos; Hom. II de Paradiso (eine Art von Ergänzung zu den 9 Hexaëmeron-Homill. bildend, s. Zöckl., l. c.); eine *Ἑρμηνεία εἰς τ. προφήτην Ἠσαΐαν*, deren Echtheit übrigens bestritten ist, u. a. m. — Asketisch-ethische, mannichfaltigen Inhalts, dabei auch manches Unechte. Von den beiden Mönchsregeln, der Regula maior und R. minor, scheint nur die letztere echt zu sein. — Die unter des Basil. Namen überlieferten Liturgien (s. Renaudot, Liturgiar. oriental. coll. I, 1 ff.; II, 548 ff.) rühren wohl nur ihrem Kern nach von ihm her. — Unter s. 366 Briefen befinden sich zahlreiche von hohem zeitgeschichtl. Interesse. Bes. wichtig die drei die kirchl. Bußdisziplin betreffenden Epp. canonicae: Nr. 188. 199. 217. — Gesamtausgaben: J. Garnier und P. Maran (Benediktiner), 3 t. fol., Paris 1721—30; neue, teilw. verbess. Ausg. v. de Sinner, ib. 1839 f. (3 t. 8°); bei M., S. gr. t. 29—32. Vgl. auch die sep. Ausg. der dogmat. Schriften in Thilo, Bibl. patr. graec. dogmat., t. II, Lip. 1854. — Monographien v. W. Klose (deutsch), Stralsund 1835; J. E. Feißer (lat.), Groning. 1838; E. Fialon (französ.), Par. 1861; Böhringer (Kirche Chr. I, 2).

Gregor v. Nazianz. Reden, 45 a. d. Zahl. Darunter Nr. 27—31 die *Λόγοι θεολογικοὶ ε'* (s. o.); zwei apologet.-polem. interessante, gegen Julian Apost. (*Λόγοι στηλιτευτικοὶ β' κατὰ Ἰουλιανοῦ βασιλέως*, lat. Invectivae contr. Julian.); ferner die autobiogr. und pastoraltheol. wichtige Orat. de fuga (Nr. 2) geh. aus Anlaß u. zur Entschuldigung jener Flucht vor der vom Vater ihm erteilten Priesterwürde; Predd. auf Weihn., Ost., Märtyrer- u. Heiligenfeste &c. — Briefe, 242 a. d. Zahl, dabei einige von wicht. dogmat. Gehalt, bes. die gegen Apollin. gerichteten Epp. II ad Cledonium. — Gedichte, 228 a. d. Zahl (Hymnen, Epigramme &c.), dabei als wichtigstes das *Ποίημα περὶ ἑαυτοῦ* (2 BB., s. o.). Wegen des *Χριστ. πάσχων*, als wahrscheinl. v. Apollinaris herrührend, s. unt., b. diesem. — Ausgaben. Opp. omn. gr. et lat. ed. Billius (et Morellus) 2 t. fol. Paris 1609; ib. 1630. — Besser die Maur.-Ausg. v. Clemencet, Par. 1778 (t. I). 1840 (t. II, ed. Caillou); diese letzt. abgedr. in M. t. 35—38. — Monogrr. v. K. Ullmann, Gr. v. Naz. d. Theologe, Darmst. 1825, Böhringer (I, 2) u. A. Bénoit, Par. 1887, 2. éd. 1885.

Gregor v. Nyssa. Dogmat. u. apolog. Schriften: *Λόγ. κατηχητικὸς ὁ μέγας* (Catechesis m., 40 capp.). *Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικὸς λόγος* (Contr. Eunomium ll. XII). *Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου. Πρὸς Σιμπλίκιον περὶ πίστεως. Περὶ ψυχῆς. Τὰ Μακρίνια περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως* (De anima et resurrectione, Trostschrift nach dem Tode seiner Schwester Makrina). *Κατὰ εἱμαρμένης* (gegen den heidnischen Schicksalsaberglauben) u. a. (dabei einiges Unechte, z. B. Electa testimonia adv. Judaeos; Serm. adv. Arium et Sabellium &c.). — Exegetische: *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου*, nebst der Fortsetzung: *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (vgl. Zöckl., Gesch. d. Bez. I, 197 ff.). Ferner De vita Mosis s. de virtutis perfectione; Homil. 8 in Ecclesiasten; Hom. 5 in Cant. Canticor; Hom. 5 de Orat. dominica; Hom. 8 de beatitudinibus (zu Matth. 5, 3 ff). — Prakt.-asketische; dabei bes. wichtig: *Περὶ παρθενίας*, und: *Περὶ τῶν ἀπιόντων εἰς Ἱεροσόλυμα* (Warnung vor dem äußerl. Frömmigkeitsdienst des Wallfahrtswesens). — Briefe, 26 a. d. Z. — Die bisherigen Ausgaben sämtl. teils unvollst., teils kritisch ungenügend; so die v. Fronto Ducäus (gr. et lat., nebst Append. v. Gresser, Par. 1615 bis 1618; denuo ib. 1638), der Abdr. bei M. t. 44—46; die v. Frz. Oehler begonnene,

aber über Bd. I mit den ll. XII c. Eunom. nicht hinausgediehene (Halae S. 1865). Wertvoll sind die Ausgg. mehrerer einzelner Schriften von Krabinger, z. B. der Or. catech., Monach. 1838. — Monogrr. v. Rupp (dtsch.), Leipz. 1834; Heyns (lat.) Lugd. Bat. 1835; Böhringer (I, 2). Vgl. Möller in PRE.², Bd. V, wos. mehr. Lit.-Angaben.

III. Einige weitere Mitstreiter des Athanasius sind zum größten Teil Südländer (teils Ägypter, teils Palästinenser).

Cyrillus (*Κύριλλος*) Hierosolymitanus, geb. in oder bei Jerusalem, seit 334 Diakon, seit 345 Priester, seit 351 Bischof dieser Stadt, huldigte anfangs der semiarian. (eusebian.) Richtung. Die Anfeindungen seines fanatisch arianisch gesinnten Metropoliten Acacius von Cäsarea, der ihn, weil er zur Linderung der Not der Armen bei einer Hungersnot einen Teil seiner Kirchengeräte verkauft hatte, für abgesetzt erklärte, trieben ihn allmählich der nicänischen Rechtgläubigkeit zu, für die er seit Julians Herrschaft zusammen mit Athanasius wirkte, später aber, unter Valens, auch ein längeres Exil bestehen mußte. Er gehörte zu den orthodoxen Vätern des 2. allgem. Konzils zu Konstantinopel 381, dessen Symbol in seiner Fassung hauptsächlich durch ihn und durch Epiphanius beeinflußt wurde, und starb fünf Jahre später (angeblich 18. März 386). Er glänzt hauptsächlich als gewandter und gedankentiefer apologetischer Lehrprediger in seinen Katechesen, deren wir noch 23 haben, geh. während seiner Presbyterzeit im Jahre 348, aber in ihrer jetzigen Gestalt nur noch schwache Spuren von Semiarianismus zeigend. Sie zerfallen in zwei Gruppen: a) 18 Reden an Taufkandidaten (*Κατηχήσεις πρὸς τοὺς φωτιζομένους*, ad Competentes); b) 5 Reden an Neugetaufte (*Κατ. πρ. τοὺς νεοφωτίστους*), diese letzteren, da sie sich über die Mysterien des Christentums, insbes. Taufe, Salbung und Eucharistie verbreiten, auch *Κατ. μυσταγωγικαί* genannt. — Wegen sonstiger Schriften unter Cyrills Namen, teils echter, teils unechter, s. Feßler, I, 429 f.

Didymus der Blinde, wenig jünger als Athanasius, seit seinem 5. Lebensjahre des Augenlichts beraubt, erwarb sich nichtsdestoweniger eine von seinen Zeitgenossen viel angestaunte Gelehrsamkeit, wurde Katechet in Alexandria und wirkte als solcher 50 Jahre hindurch, besonders als allegor. Schriftausleger gern gehört; so u. a. einst auch von Hieronymus, der im Jahre 385 etwa einen Monat lang zu seinen Füßen saß und ihn eine Auslegung des Propheten Hosea vortragen hörte. Er starb hochbetagt 394 oder 395. Obschon Gegner der Arianer und Freund des Athanasius, huldigte er verschiedenen origenistischen Heterodoxien, z. B. der Annahme einer Präexistenz der Seelen, der Apokatast., ꝛc. Die spätere morgenländische Orthodoxie hat deshalb die Mehrheit seiner zahlreichen Schriften untergehen lassen; so namentlich das Hauptwerk: *Ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους*. Außer Bruchstücken seiner Kommentare (zu Pss., Hi., Prov., Johs., Apg., 2. Kor.) sind noch vorhanden: De Spiritu S. (63 Kapp., energisch gegen Arianer und Pneumatomachen auftretend), erhalten nur in einer lateinischen Übersetzung des Hieronymus; De Trinitate ll. III, im vorigen Jahrhundert wiederaufgefunden durch Mingarelli (siehe unten), jedoch im 1. Buche (wo gleich die sechs ersten Kapitel fehlen) nur lückenhaft erhalten; Contra Manichaeos (18 capp.) gleichfalls nur in längeren Fragmenten gerettet.

Makarius der Ältere oder der Egypter, auch der Große genannt — nicht zu verwechseln mit seinem jüngeren Zeitgenossen Makarius dem Alexandriner (eigentlich dem „Städter", ἀστεῖος, πολιτικός) und desgleichen nicht mit dem eher zur antiochenischen Schule zu zählenden Makarius dem Magnesier (siehe unten) — war Gründer und vieljähriger Vorsteher des Mönchsvereins in der Wüste Sketis, wo er 390 oder 391 starb. Seine, u. a. auch durch standhaftes Bestehen eines längeren Exils unter Valens bewährte, streng rechtgläubige Haltung, die sich auf seine Mönche vererbte (vgl. d. KG.), tritt in dem was Schriftliches von ihm erhalten ist, weniger hervor als eine tiefsinnige, innig fromme Mystik, welche hie und da — besonders in Homil. XV — bemerkenswerte Anklänge an die Theologie der Abendländer, wie Ambrosius und Augustin aufweist. Erhalten sind: 50 Ὁμιλίαι πνευματικαί, d. h. Mahnreden an Mönche; Ἀποφθέγματα (Sentenzen, asketische und moralische Sinnsprüche); zwei Briefe; ein Gebet 2c.

Dieselbe anthropologisch vertiefte, hie und da ans Evangelisch=paulinische streifende Haltung zeigt des Makarius Schüler Markus Asketes, Mönch in der sketischen Wüste um 400, Verfasser von 9 mystisch=asketischen Traktaten (b. M. 5 gr. t. 65), deren zweiter den überraschenden Titel Περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον trägt. — Ein andrer Schüler des sketischen Makarius, der auch durch den alexandrinischen oder nitrischen Makarius gebildete Evagrius Pontikus (geb. um 345 zu Ibora am Pont. Euxin., eine Zeitlang unter Gregor von Naz. und dessen Nachfolger Nektarius Archidiakonus in Konstantinopel, seit 384 Einsiedler in der Wüste τὰ Κελλία unweit des nitrischen Berges, gest. 399) ist trotz seines eifrigen Origenismus zu einem der einflußreichsten mönchischen Moralschriftsteller geworden. Dies bes. durch sein Hauptwerk Ἀντιῤῥητικὸς κατὰ δαιμόνων πειραζόντων, aus welchem die wichtige Lehre von den „acht bösen Gedanken", das Vorbild der mittelalterlich=katholischen Lehre von den sog. sieben Todsünden, in die asketische Lehrtradition der Folgezeit (Nilus, Cassian 2c.) überging. Vgl. unten.

Makarius Magnes, Bischof von Magnesia in Vorderasien, jüngerer Zeitgenosse der beiden äg. Makarii und Geistesverwandter insbesondere des letzteren derselben sowie des Gregor von Nyssa, erscheint auf der Eichensynode 403 unter den Mitstreitern des Theophilus wider die Partei des Chrysostomus. Sein erst neuerdings aus einer athen. Hds. bekannt gewordener apologetischer Dialog Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής ist wichtig wegen der reichhaltigen Fragmente aus einem älteren neuplatonischen Gegner des Christentums (vielleicht Porphyrius?), die darin mitgeteilt und bekämpft werden. Andere, besonders Duchesne, setzen diesen magnesischen Makarius in eine frühere Zeit, zwischen 330 und 350 und lassen ihn in Edessa leben — was aber weniger wahrscheinlich ist.

Epiphanius erscheint als Palästinenser geboren von jüdischen Eltern zu Besanduke bei Eleutheropolis um 310, getauft als 16jähriger Jüngling (326) mit seinem Landsmann Cyrill zusammengehörig, während andrerseits sein Erzogensein in der sketischen Wüste unter Makarius dem Großen ihn als Geistesverwandten und Richtungsgenossen der orthodoxen Ägypter aufzufaßen veranlaßt. Nachdem er, angeblich 30 Jahre hindurch, ein Kloster in seiner Heimat geleitet hatte, wurde er zum Metropoliten von Salamis (Con=

stantia) auf Cypern gewählt, welches Amt er, gleichsehr ausgezeichnet durch aufopfernde Hirtentreue und praktische Tüchtigkeit wie durch Eifer in Bekämpfung aller Arten von Heterodoxie und Häresie, 36 Jahre lang bekleidete (367—403). Er starb im Schiffe während der Rückfahrt von Konstantinopel, wohin seine durch Theophilus von Alexandrien und die sketischen Mönche provozierte Teilnahme am origenistischen Streit ihn geführt und wo sein großer Gegner Chrysostomus ihm sein nahes Ende, gleichwie er jenem seinen baldigen Sturz, vorhergesagt hatte. — Epiphanius, schon von seinem Zeitgenossen Hieronymus als *πεντάγλωττος* gerühmt (c. Rufin. III, 6), zeigt sich in seinen Schriften als Inhaber einer umfassenden, mit großem Fleiße verarbeiteten, aber kritiklosen, plumpen und ungelenken Gelehrsamkeit, die er im Dienste seiner mönchisch beschränkten und schroffen Orthodoxie verwertet. So vor allem 1) in dem großen polemischen Werke: *Πανάριον ἤτοι Κιβώτιον*, ein „Arzneikasten" oder „Apotheke" wider 80 Häresien (dabei auch die jüdischen der Samariter, Pharisäer und Essäer) gerichtet, großenteils kompiliert aus älteren Häresiographen, besonders Irenäus und Hippolyt, doch auch vieles Neue bietend und gerade in diesen letzten Partien von erheblichem Wert für die dogmengeschichtliche Forschung. Hiezu kommen: 2) ein von ihm selbst verfaßter Auszug, *Ἀνακεφαλαίωσις*, aus dem Panarion; 3) der *Ἀγκυρωτός*, Ancoratus fidei, geschrieben 374 (ein Jahr vor dem Panarion) als Schutz- und Trutzschrift zu Gunsten des katholischen Kirchenglaubens wider die Arianer; 4) eine biblische Altertumskunde (hauptsächlich über Kanon und Versionen des A. T.s hebräisches Maaß- und Gewichtwesen und palästinische Landeskunde) früher nur fragmentarisch bekannt unter dem Titel *Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*, vollständig erst 1880 in einer syrischen Übersetzung durch Lagarde ans Licht gestellt — vgl. Hdb. I S. 30 (1. u. 2. A.); 5) *Περὶ τῶν ιβ' λίθων*, d. i. über die zwölf Steine des hohenpriesterlichen Brustschilds (naturgeschichtliche Beschreibung mit moralisch allegorischen Deutungen); 6) zwei Briefe, lateinisch bei Hieronymus erhalten. — Unecht sind: De prophetis, eorumque obitu ac sepultura; Septem homiliae (wobei vielleicht einige echte); Tractat. de numerorum mysteriis; sowie das sonst auch andern zugeschriebene wunderlich moralisierende Tierfabelbuch Physiologus 25 capp. (worüber Zöckler, Gesch. der Bez. I, 333 f. und 550 zu vgl.). Eine früher gleichfalls dem Epiphanius beigelegte längere *Ἑρμηνεία εἰς τὰ ἄσματα τῶν ἀσμάτων* hat vielmehr seinen Freund und cyprischen Mitbischof Philo von Karpasus zum Verfasser.

Cyrilli Hierosol. opp. ed. A. Touttée et Prud. Maran, Par. 1720. Ferner Nachdruck dieser treffl. Maurinerausg.: Venet. 1763, u. bei M., t. 33. Mit neuem literar. Apparat verm. Ausg. v. Reischl u. Rupp, Münch. 1848. 60, 2 Bde. Okt. — Plitt, De Cyrilli Hicros. orationibus quae exstant, catecheticis, Heidelbg. 1855. Spätere (aber minderwertige) Monogrr. von Delacroix (Par. 1865), Gonnat (ib. 1876). Vgl. A. Harnack, DG. II, 267 f.

Didymi libri III de trinit. gr. et lat. per J. Al. Mingarellium, Bonon. 1769. Die Schr. De Spir. S. lat. bei Hieron. (ed. Vall. t. II, p. 105 ff.). Die Schr. C. Manich. zuerst in Combefis. Auctar. noviss. (1672), t. II. — Opp. omn. ohne De trinit. in B. Gall. t. VI; vollst. in M. t. 39. — Vgl. Luecke, Quaestiones ac vindiciae Didymianae, Gotting. 1829—32 (4).

Macarii Magni opuscc. ed. J. G. Pritius, 2 t. 8. Lips. 1698; in B. Gall. t. VII. Dazu der wicht. Nachtrag von H. J. Floss, Mac. Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces ad fid. codd. Vatic., Vindob. etc. prim. ed., Köln 1850. Alles vereinigt in M. t. 34 (daselbst p. 263, auch drei Apophthegmata jenes Makar. jun. s. Alex.). Vgl. Br. Lind-

ner, Symbolae ad hist. theol. mysticae I: De Macario M., Lips. 1846; Th. Förster, Mak. d. Ä., Jahrbb. f. deutsche Th. 1873.

Marci Eremitae tractat. novem, b. M. t. 65. Vgl. Ficker, Der Mönch Markus, eine reformator. Stimme aus d. 5. Jhdt., Ztschr. f. hist. Theol. 1868, I.

Evagrii opp. omn. gr. et lat. in B. G. t. VII und bei M t. 40. Dabei befinden sich: Monachus s. de vita ascetica (prim. ed. Coteler. in Monum. eccl. gr. t. III, p. 98 ff.); ferner Rerum monachalium rationes (*Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια*) und Variae Sententiae (*Γνῶμαι πνευματικαί, γν. πρ. μονάζοντας, γν. πρ. παρθένους*). Endlich das Hauptwerk: Antirrheticus contra daemones tentatores, jetzt nur noch fragmentar. erhalten unt. d. Tit. De octo vitiosis cogitationibus (*Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν* — zuerst ed. v. Bigot c. Palladii vit. Chrysost., Par. 1680; b. M. p. 1271—78). Vgl. überh. Gennadii, Catal. c. 11; Gaß, Gesch. d. Eth. I, 131 ff.; Draeseke, Jahrbb. f. prot. Theol. 1882, I u. II.

Macarii Magnetis quae supersunt, ed. C. Blondel, Par. 1876. Vgl. L. Duchesne, De Mac. Magn. et scriptis eius, Par. 1877; Th. Zahn, Zeitschr. f. KG. II, 450; Möller, Theol. Lit.Z. 1877, S. 523.

Epiphanii Opp. omn. gr. et lat. ed. D. Petavius, 2 t. fol. Par. 1622 (auch Colon. 1682). Nur griech.: Ed. G. Dindorf, 5 t. 8, Lips. 1858—63. Sodann b. M., t. 41—43. — Das Panar. u. d. Ancorat. auch in Frz. Oehlers Corpus haeresiolog. gr., Berol. 1859 f. Die Schr. De mensuris et ponderib. syr. u. teilweise griech. b. P. de Lagarde, Symmicta, t. 2, Gött. 1880. Des Philo v. Carpas. Enarratio in Cant. Canticor. ed. Giacomellus, Rom. 1772. Wegen Ausgg. des Physiol. s. Zöckl., l. c., S. 500. — Monogrr. von Doucin, Par. 1720, u. Gervais, ib. 1738 (beide franz.); ferner Eberhard, Die Beteiligung des Epiph. am Streite über Origenes, Trier 1859; R. A. Lipsius, Zur Quellenkrit. des Epiph., Wien 1865; Art. Epiph. in Smith & Wace, Dict.

b. Häretische Ausläufer des Origenismus im 4. Jahrhundert.

I. Die Ultranicäner. Marcellus, Bischof von Ancyra (jetzt Angora) in Galatien, theologisch eigentlich mehr auf Irenäus und Methodius, als auf Origenes zurückgehend, stritt beim nicänischen Konzil 325 an Alexanders und Athanasius Seite für die Homousie, galt aber seit seiner wider den Arianer Asterius gerichteten Schrift *περὶ ὑποταγῆς* (De subiectione Domini, nach 1. Kor. 15, 28), geschrieben um 330, als sabellianischer Heterodoxer. Deshalb durch eine Konstantinopeler Synode von 336 abgesetzt und durch zwei Schriften des Eusebius von Cäsarea bekämpft (siehe oben, S. 60 f.), erlangte er zwar durch ein apologetisch gehaltenes Glaubensbekenntnis, welches er 341 dem Papste Julius I. überreichte, die Anerkennung als rechtgläubig durch eine römische Synode von 341, sowie später durch das Conc. Sardic. 344, blieb aber nichtsdestoweniger Gegenstand vieler Angriffe auch von orthodoxer Seite her bis zu seinem erst 373 oder 374 erfolgten Tod. — Weiter noch, nämlich bis zur Erneuerung des samosatenischen oder theodotianischen Irrtums, trieb den Ultranicänismus sein Schüler und Landsmann Photinus, Bischof zu Sirmium, verdammt und abgesetzt auf der Synode daselbst 351, zurückberufen unter Kaiser Julian, aber später aufs neue vertrieben; gestorben in Galatien um dieselbe Zeit wie Marcellus. Als Photinianer galt auch Bonosus, Bischof von Sardika, der wegen seiner Lehre, daß Maria nach Jesu Geburt in der Ehe mit Joseph Kinder geboren habe, ca. 392 durch Siricius von Rom und Ambrosius von Mailand verurteilt wurde; desgleichen der Dalmatier Markus kurz nach 400. — Nur vom ersten dieser ultraathanasianischen Heterodoxen haben sich einige Schriftenfragmente erhalten: siehe Rettberg, Marcelliana, Göttingen 1794; W. Klose, Gesch. und Lehre des Marcell u. Photin, Hambg. 1838; Th. Zahn, Marc. v. Anc., Gotha 1867; W. Möller, Artt. Marcell., Photin. u. Bonosus in PRE².

II. Die Arianer und Ultraarianer. — Eusebius, Bischof v. Nikomedia, des Arius Beschützer und zeitweiliger Leidensgefährte zu Nicäa, gestorben um 340. Nur Briefe und einzelne Äußerungen von ihm sind bei den Geschichtschreibern des arianischen Streits (Philostorg., Sokrates ꝛc.) erhalten. Ähnlich ists mit vielen andern Theologen des Arianismus ergangen. Dagegen sind wenigstens mehr oder weniger zahlreiche Fragmente vorhanden von Folgenden:

Eusebius, Bischof von Eméſa in Phönik., † 360 (vgl. unten bei der antiochenischen Schule).

Aëtius, aus Cölesyrien, Diakon in Antiochien seit 344; Verfasser eines *Συνταγμάτιον* von ultraarianischer oder anomöischer Tendenz, später seit 355 in Alexandria lehrend, wo er den Eunomius für seinen Standpunkt gewann, gleichwie später noch mehrere andere Bischöfe (Eudoxius, Euzoïus ꝛc.) zu seinen Anhängern wurden (vgl. Epiph. Panar. h. 76; Möller, Art. „Arian. Streit" in PRE.[2], I).

Eunomius aus Dakora in Kappadokien, um 355 in Alexandrien zum Aëtianer oder Anomöer geworden, seit 360 Bischof von Kyzikos, von wo er mehrmals vertrieben wurde, gestorben nach 392 in seiner kappadokischen Heimat. Er ist der geistig bedeutendste und schriftstellerisch produktivste Vertreter des Ultraarianismus, Verfasser besonders eines *Ἀπολογητικός* (um 360 bis 365 widerlegt durch Basilius M., siehe oben, S. 67, und in dessen Gegenschrift zum großen Teil erhalten), einer *Ἀπολογία ἀπολογίας* in 5 Bänden (ca. 378) und einer *Ἔκθεσις τῆς πίστεως*, d. h. eines dem Kaiser Theodosius d. Gr. 383 überreichten Glaubensbekenntnisses.

Ulfila (Wulfila), geb. 313, im J. 343 zum Bischof der Westgoten geweiht, gestorben 383, Verfasser der ältesten germanischen Bibelübersetzung (vgl. Hdb. I S. 498 [2. A.]), sowie eines Bekenntnisses seines Glaubens, das er kurz vor seinem während einer Synode zu Byzanz erfolgten Tode seinem Volke als Vermächtnis hinterließ. Er sagt darin über die anomöische Lehre ausdrücklich: Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi. — Etwas jünger als die bisher Genannten ist

Philostorgius, geboren in Kappadokien 368, gestorben kurz nach 425, Verfasser einer *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* in 12 Bänden für die Zeit von 320—423, welche ihr Exzerptor Photius hinsichtlich ihrer Tendenz als ein *ἐγκώμιον τῶν αἱρετικῶν* verurteilte, während andre ihretwegen den Verfasser sogar einen *ἄθεος* nannten (vgl. Hdb. II S. 13 [2. Aufl.]).

Eusebii Emes. opuscc. quae supersunt ed. Augusti, Elberfeld 1829. Thilo, Über die Schrr. des Eus. v. Alex. u. Eus. v. Emesa. Halle 1832.

W. Klose, Gesch. u. Lehre des Eunomius, Kiel 1833. Gaß, Art. „Eunomius" in PRE.[2], Über **Ulfila**: Gg. Waitz (1840); W. Bessel (1860) und C. A. Scott (1886) — s. KG., S. 61 (2. A.). Ferner W. Krafft, De fontibus Ulfilae Arianismi ex fragmentis bobiensibus, Bonn 1860. Ders. in PRE.[2], Bd. XVI. Lechler, Urkundenfunde ꝛc., S. 6—16.

Zu **Philostorg.** vgl.: Ex ecclesiasticis Philostorgii historiis epitome a Photio confecta ed. Jac. Gothofredus, Genev. 1643. — Philost. excerpta emendatiora ed. H. Valesius, Par. 1673; Cantabr. 1720. — M., t. 65, p. 459 sq. — Vgl. Gaß, Philost. in PRE.[2].

III. Von den Pneumatomachen oder Anhängern des Bischofs Makedonius von Konstantinopel (abgesetzt 360), zu welchem u. a. als Laie der

kaiserliche Minister Marathonius, als theologische Vertreter die Bischöfe Eleusius von Kyzikos und Markianos von Lampsakos gehörten, wird hinsichtlich ihrer etwaigen literarischen Thätigkeit nirgends etwas auszeichnendes erwähnt. — Umso erheblichere Spuren hinterließ in der theologischen Literatur:

IV. Apollinaris (*Ἀπολλινάριος*) der Jüngere, Stifter der Apollinaristensekte, einer der begabtesten, geistvollsten und produktivsten Vertreter der morgenländischen Theologie seiner Zeit. Geboren zu Laodicäa in Syrien als Sohn des älteren Apollinaris, eines früheren Sprachlehrers, dann christlichen Presbyters, vereinigte er gleich diesem begeisterte Hingabe ans Studium der griechischen Klassiker sowie an poetische Übungen mit christlich-theologischer Lehrthätigkeit. Die letztere war ursprünglich eine entschieden orthodox gerichtete, u. a. gegen die Angriffe des Porphyrius wider das Christentum in einer apologetischen Schrift eintretende, desgleichen den Eunomius ebensowie den Marcellus bekämpfende. Es soll angeblich einerseits seine frühere freundschaftliche Verbindung mit dem heidnischen Rhetor Epiphanius, andrerseits seine Hingabe an die Orthodoxie des Athanasius gewesen sein, wegen welcher er von Georgius, dem arianischen Bischof seiner Stadt, exkommuniziert wurde. Später selbst zum Bischof daselbst gewählt, begann er — nachdem bei der alexandrinischen Synode 362 zum erstenmal ein Dissensus zwischen ihm und den übrigen Nicänern in der Lehre von der menschlichen Natur Christi hervorgetreten war — als doketisierender Neuerer auf christologischem Gebiete, nämlich als Vertreter der Annahme einer bloßen *ψυχὴ ἄλογος* in Christi menschlichen Wesensseite und ebendamit als Anbahner der monophysitischen Denk- und Lehrweise hervorzutreten. Daher seine Bestreitung, zwar wohl nicht durch Athanasius (siehe oben, S. 65), aber durch die Kappadokier, insbesondere die beiden Gregore, auf die seine theologische Spekulation trotz ihres mehr aristotelisch-dialektisch gearteten als platonisierenden Charakters, früher ziemlichen Einfluß geübt hatte (vgl. Harnack, DG. II, 285 f.). Seit ca. 375 mit seinem Anhang aus der orthodoxen Kirchengemeinschaft ausgeschieden und 381 zu Konstantinopel förmlich gebannt, wirkte er als einflußreiches Sektenhaupt bis zu seinem wahrscheinlich 390 erfolgten Tode. — Erst die neueste patristische Forschung hat von dem traditionellen Irrtum, daß die zahlreichen Werke des Apollinaris fast spurlos untergegangen seien, sich losgemacht und ihm mehrere wichtige Schriften, welche — zum teil wohl infolge jener Plagiate, die seine späteren Anhänger in ziemlicher Zahl verübten (vgl. schon des Leontius Byzant. Klage hierüber in der Schrift: Contra fraudes Apollinaristarum, ca. 520) — den Werken andrer meist älterer angesehener Väter beigemengt waren, vindiziert.

Zwei solcher Apollinariana, welche längere Zeit gleichsam unter falscher Flagge gesegelt waren, sind schon im Früheren von uns besprochen worden: 1) *Ἡ κατὰ μέρος πίστις*, früher dem Greg. Thaumaturg. zugeschrieben, aber durch Caspari (1879) aufs evidenteste, unter Berufung auf Theodorets Zeugnis in seinem „Eranistes", dem Apoll. zugesprochen (s. S. 67 f.); 2) *Περὶ τῆς σαρκώσεως τ. θεοῦ Λόγου*, ein durch dens. norwegischen Gelehrten dem Apoll. vindiziertes Pseudoathanasianum (s. S. 65). Dazu kommt 3) als fälschlich dem röm. Bischof Julius I. zugeschriebene Schrift: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα*, samt einem angebl. Briefe desselben Jul. I an Dionysius (bei Mansi, Concill. coll. II, 1191), sowie ferner 4) die dem Justinus Martyr untergeschobene *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*, und 5) der gleichfalls pseudojustinische *Παραινετικὸς πρ. Ἕλληνας* — diese letzteren (Nr. 4 wenigstens seinem Kerne nach) mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit

durch J. Dräseke in mehreren Abhandlungen seit 1882 als dem Apollinaris zugehörig dargethan (vgl. bes. dessen Auss. Zu den christolog. Fragmenten des Ap. v. Laod. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1883, II), worin das Herrühren der meisten dieser kl. Apollinariana christolog. Inhalts aus dem (von Gregor v. Nyss., Antirrhetic. c. Ap., erwähnten) größeren Werke des Laodicäers Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου wahrschl. gemacht ist). Ein ferneres Falsifikat bildet 6) der als ein Werk Gregors v. Naz. überlieferte, in Wahrheit aber wohl von Apoll. gedichtete Χριστὸς πάσχων (s. ob., S. 66). — Vgl. überh. außer Caspari u. Dräseke a. a. O. noch den letzt. in Jahrbb. f. prot. Th. 1884, IV; in Ztschr. f. KG. VII, 1 u. 2 (1885); desgleichen in Ztschr. f. kirchl. Wissch. 1887 (Lebensbild des Apollin.); Ztschr. f. w. Th. 1888 u. 89 (über die Psalmen-Metaphrase des Ap.).

Über Vitalius v. Antiochia, einem Anhänger des Apoll. um 400, u. dess. Glaubensbekenntnis handelt Dräseke in d. Ztschr. f. kirchl. Wissch. 1888.

c. Die antinestorianischen Orthodoxen des 5. Jahrhunderts.

I. Orthodoxe des 5. Jahrhunderts. An ihre Spitze gehört als begabtester und zu nachhaltigstem Einfluße gelangter

Cyrillus Alexandrinus, des fanatischen Antiorigenisten Theophilus (s. KG., S. 66) Neffe, Geistesverwandter und Nachfolger auf dem ägyptischen Patriarchenstuhl seit 412, vielleicht teilweise Mitschuldiger an der Tötung der Hypatia durch den alexandrinischen Pöbel 415, jedenfalls maßlos heftiger Bekämpfer des Nestorius und des Theodoret im Streit über das Θεοτόκος und die zwei Natt. in Christo seit 428, gestorben 444 (vgl. KG., S. 67 und 71). Als Apologet gegenüber Julianus Apostata steht er, wie sein zur Hälfte erhaltenes griechisches Werk gegen diesen Christenfeind zeigt, wahrhaft bedeutend da; desgleichen als spekulativer Christologe in einem Teil seiner antinestorianischen Traktate. Dagegen leiden seine zahlreichen exegetischen Arbeiten über atl. und ntl. BB. fast sämtlich an einem Übermaß typisch-allegorischer Künstelei und Willkür. — Milder als Cyrillus — an dessen Übereifer in Bekämpfung des syrischen Dyoprosopismus die Theologen des häretischen Monophysitismus wie Severus 2c. anknüpfen konnten, während er selbst (von gelegentlichen Schwankungen abgesehen) eigentlich auf dem dyophysitischen Grunde des Ephesinum von 431 stehen blieb — stritt gegen die Schule der Antiochener im Zweinaturenstreit sein Zeitgenosse

Isidorus Pelusiota, Abt eines bei Pelusium nahe der palästinischen Grenze gelegenen ägyptischen Klosters († 450), ein Vermittlungstheologe edelster Art, von eminenter praktischer Tüchtigkeit und pastoraler Weisheit, wie seine 2012 Briefe zeigen, und wahrscheinlich auch als Apologet (in den leider verlornen Werken λόγ. πρ. Ἕλληνας und Κατὰ εἱμαρμένης) seiner Zeit Tüchtiges leistend. — Über seinen teilweise geistverwandten Zeitgenossen Nilus siehe unten bei den Antiochenern.

Sokrates und Sozomenos, die Kirchenhistoriker (beide ca. 440) gehören ebenfalls wesentlich hieher. Siehe über sie die Einleitung in die hist. Theol., Hdb. II, S. 12 f.

Aeneas von Gaza, Schüler des Neuplatonikers Hierokles und Rhetor in Alexandria gegen 490, schrieb einen apologetischen Dialog Θεόφραστος, worin gegen die platonische Weltewigkeits- und Präexistenzlehre polemisiert wird. — Der etwas jüngere Zacharias, Scholastikus, Bischof von Mytilene auf Lesbos ca. 536, Verfasser des ähnliche apologetische Tendenzen wie die des Vorigen verfolgenden Dialogs Ammonius de mundi opificio, wird ge-

wöhnlich mit jenem zusammen genannt, weshalb auch wir ihn schon hieher stellen.

Cyrilli Alex. opp. gr. et lat. ed. Aubert, 7 t. fol. Par. 1638; wiederholt, mit den Hinzufügungen v. Cotelerius, Galland. u. Ang. Mai [Nova bibl. Patr. t. III] in M., t. 66—77. Die Werke zerfallen in

1) Apologetische: *Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ*, oder gewöhnl. kürzer: Contr. imp. Julianum, 10 BB. (nebst Fragmenten v. 10 weiteren, gesammelt bes. durch A. Mai, l. c.). Vgl. Kellner, Hellenism. u. Christentum, S. 294 ff., u. Zöckler, Julian u. s. chr. Gegner (Beweis d. Gl. 1888, S. 101 ff.).

2) Dogmatisch-polemische; dabei der antiarian. Thesaurus de sancta et consubst. Trinitate, die kl. Schrift De s. et vivifica Trinitate rc.; ferner die zahlreichen antinestorian. Schriften, mit dem ber. Synodalschreiben v. J. 430 u. dessen Anhang: den *Δώδεκα ἀναθεματισμοὶ κ. Νεστορίου* als Ausgangspunkt (vgl. das Verzeichn. der übrigen bei Alzog, Patrol. S. 334, sowie was die Schrift *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* angeht, unten bei Theodoret).

3) Exegetische; bes. die *Γλαφυρά*, d. i. die „Zierliche“, eine Auslegung ausgewählter Stücke des Pentateuch; die auf das Ceremonialgesetz im Pentat. bezüglichen 17 BB. *Περὶ τῆς ἐν πνεύματι κ. ἀληθείᾳ προσκυνήσεως* (typol. Ausdeutung); Kommentare zu Pss., kl. Proph., Luk., Johs., Röm., Kor. Eph.

4) Briefe (87 a. d. Z.) u. Homilien, bei letzt. bes. die vielseitig gehaltvollen u. wichtigen 30 Homiliae paschales (*Λόγοι ἑορταστικοί*). — Vgl. Hefele, Conciliengesch., 2. A., II, § 127—160; Kopallik, Cyrill v. Alex., Mainz 1881 (kath. Panegyrikus); F. Loofs, Leont. v. Byz. (s. u.), S. 40 ff.

Isidori Pelus. opp. ed. Bilius, Par. 1585; c. supplem. 1605 et 1638; b. M. t. 78. — Vgl. H. A. Niemeyer, De Isid. Pilus. vita, scriptis et doctr. commentatio, Hal. 1825.

Aeneas Gaz. et Zacharias Scholasticus ed. Boissonade, Par. 1836; b. M. t. 85. Vgl. d. betr. Art. v. Gaß in PRE.[2].

II. Orthodoxe des justinianischen Zeitalters (6. Jahrhunderts). Leontius von Byzanz, einer der skythischen Mönche in Kpl. unter Justin I. und Justinian, längere Zeit (etwa 520–530) in einer Laura bei Jerusalem lebend, dann wieder in Kpl., wo er, nach mehrfacher Teilnahme an den christologischen und origenistischen Streitigkeiten jener Zeit, um 543 starb. Obschon von seinen Gegnern als Origenist verketzert, erscheint er doch als ein Vorkämpfer der Orthodoxie seiner Zeit, ja gewißermaßen als der „erste Scholastiker“ der Kirche (Harn., DG. II, 383); dies besonders in seinem Hauptwerke, den L. III. adversus Nestorianos et Eutychianos (bemerkenswert wegen der scharfsinnigen Art wie darin zum erstenmal aristotelische Kategorien und Begriffsbestimmungen zur Begründung des kirchlichen Dogma verwendet werden); desgleichen in zweien gegen den Monophysitismus des Severus gerichteten Schriften (Epilysis s. Adv. argumenta Severi und: Triginta capita adv. Sever.) sowie in dem bereits oben (S. 73) erwähnten interessanten Büchlein Adv. fraudes Apollinaristarum. Die drei letzteren Schriften scheinen (nach Loofs) Bruchstücke eines größeren *Σχόλια* betitelten Werks gewesen zu sein, das als Ganzes verloren ist, sich aber noch in einer späteren Bearbeitung (der von einem Abte namens Theodorus kompilierten, gewöhnlich ohne weiteres dem Leontius Byzant. beigelegten Schriften De sectis) zum Teil erhalten und auch sonst noch hie und da Spuren hinterlassen hat.

Über den jedenfalls viel jüngeren Leontius von Neapolis siehe unten, III.

Prokopius von Gaza um 520, Verfasser von Kommentaren zum Pentat., Kön., Jos., Prov., HL., sowie von 104 Briefen.

Prokopius von Cäsarea, gestorben nach 562, Belisars Begleiter auf seinen früheren Feldzügen und Geschichtschreiber Justinians (Hist. sui temporis ll. 8; De aedificiis Justiniani; Anecdota s. hist. arcana). — Zeitgenosse dieses ersten und in mancher Hinsicht bedeutendsten der Scriptt. hist. Byzantinae war der verdiente Geograph

Kosmas, der Indienfahrer (Ἰνδικοπλεύστης), alexandrinischer Kaufmann und Reiseschriftsteller unter Justinian ca. 550 (nicht etwa Nestorianer — siehe Gelzer in der unten citierten Abhandlung), Verfasser einer kultur- wie religionsgeschichtlich höchst interessanten Τοπογραφία χριστιανική in 12 Büchern (wovon das letzte unvollständig vorliegt).

Johannes Scholastikus, Patriarch von Konstantinopel, gestorben 578, Verteidiger der orthodoxen Trinitätslehre gegen Philoponos (siehe unten) und kirchenrechtlicher Sammler (Τῶν ἐκκλησιαστικῶν διατάξεων συλλογή). Sein Nachfolger Johannes Jejunator (ὁ Νηστευτής, gestorben 595), Verfasser der für die Bußbücher späterer Zeit vorbildlich gewordenen Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ τῶν ἐξομολογουμένων.

Theodorus Lector und Evagrius Antiochene, die orthodoxen Kirchenhistoriker des 6. Jahrhunderts., vgl. Einl. in die KG., Hdb. II, S. 13.

Leontii Byz. seu Hierosol. opp., b. M. t. 86, 1 u. 2 — F. Loofs, Leont. v. Byz. u. die gleichnamigen Schriftsteller der gr. Kirche (in Gebhardt: Harn., Texte u. Unters. III 1. 2), Lpz. 1887.
Procopii Gaz. opp. b. M. t. 87.
Procop. Caes. rec. G. Dindorf Lips., Bonn 1833—38, 3 voll. Vgl. F. Dahn, Prok. v. C., Berl. 1865; L. Ranke, Weltgesch. IV, 2, S. 285 ff.
Cosmae Ind. Topogr. in B. Gall. t. 9; b. M. t. 88. Vgl. Zöckl., Gesch. d. Bez. I, 124 f.; Gelzer, JBB. f. prot. Th. 1883, III.
Joh. Scholast. Collect. canon. eccl. in Justelli Bibl. jur. can. vet. (1662), t. III.

III. Orthodoxe des 7. Jahrh. bes. der Zeit der monothelet. Streitigkeiten — Joh. Klimakus, Abt eines Sinaiklosters, gest. 606, Verfasser der als Erbauungsschrift in mönchischen Kreisen vielgefeierten Scala paradisi (Κλίμαξ τοῦ παραδ.), worin das Hinaufsteigen zur christlichen Vollkommenheit auf 30 Stufen gelehrt wird, sowie einer Pastoraltheologie für Äbte: Liber ad Pastorem (b. M. t. 88).

Joh. Moschos, Mönch in Jerusalem, später nach vielem Herumreisen bei Mönchen und Einsiedlern in Rom, wo er das erbauliche Kollationenwerk Pratum spirituale (Λειμών, auch Λειμονάριον ἤτοι νέος παράδεισος) ver- verfaßte und um 619 starb (b. Coteler., Mon. eccl. gr. t. II, u. M. t. 87).

Sophronius, erst Mönch und als solcher Reisegefährte des Moschos und Mitbearbeiter von dessen Λειμών, später Patriarch von Jerusalem (634 bis 638), Hauptvorkämpfer der chalkedonischen Orthodoxie gegenüber dem Monotheletismus des Heraklius. Von seinen Reden, literarischen Schriften, Gedichten ꝛc. hat A. Mai (Spicil. Rom. III. IV.) Mehreres zuerst veröffentlicht. Gesammelt b. M. t. 87, 3.

Leontius, Presbyter zu Neapolis auf Cypern um 600, oder richtiger (nach Gelzer, siehe unten) ca. 620—640, schrieb im Geist der Vorigen einige Heiligenbiographien (betreffend den alexandrinischen Patriarchen Johannes Eleemosynarius [† 616], den wunderlichen Heiligen Symeon Salos von Emesa,

und den cyprischen Nationalheiligen Spyridion); ferner mehrere Homilien, sowie eine Apologie *κατὰ Ἰουδαίων*, worin er die wegen des Bilderkultus gegen die Christen seiner Zeit erhobenen Anklagen abzuwehren sucht.

Maximus Confessor (*M. ὁ μάρτυς*) aus Kpl., Geheimschreiber bei K. Heraklius, dann Abt des Klosters Chrysopolis daselbst (jetzt Skutari), seit 640 im Abendland (zuerst bei Papst Johann IV. in Rom, dann in Nordafrika) den Kampf wider die Monotheleten betreibend, gefangen unter Kaiser Constans II. 653 und nach standhafter Erduldung vielfacher Qualen gestorben am Pont. Eux., 662 (siehe KG.). — Obgleich Verehrer der areopagitischen Mystik, in deren Geiste mehrere seiner Schriften (besonders die *Μυσταγωγία*, eine Erklärung der kirchlich liturgischen Handlungen und Symbole, und das Buch *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου Ναζ.* [Ambiguorum liber]) gehalten sind, erscheint er doch nirgends als Begünstiger monophysitischer Lehren, sondern als eifriger Chalkedonenser. Besonders berühmt ist seine siegreiche Disputation wider den Patriarchen Pyrrhus vom Jahre 645 (Disp. c. Pyrrho; vgl. dazu Hefele, Konziliengesch. III, 167 ff.). — Von seinen zahlreichen Schriften, um deren willen die spätere byzantinische Theologie ihn gern als *ὁ Μέγιστος* feierte, haben sich ungefähr 50 erhalten. Zu den wichtigsten gehören (außer den schon genannten) die Scholia in opp. S. Dionysii, sowie die dogmat.-eth. Thesen oder *Κεφάλαια* (wovon 200 die Theologie, 500 die Christologie und Anthropologie, und 300 [die *Κεφ. περὶ ἀγάπης*] die Ethik behandeln). Als biblischer Exeget, z. B. in den umfangreichen Quaestiones ad Thalassium über verschiedene alttestamentliche Probleme, in seinem Kommentar zum HL. ꝛc., verfährt er in willkürlich allegorisierender Weise.

Anastasius Sinaita, Mönch auf dem Sinai ca. 640—700, nicht zu verwechseln mit dem 599 gestorbenen antiochenischen Patriarchen desselben Namens — erwarb durch die Glut seiner andächtigen, Gott zu schauen beflissenen Contemplation den Ehrennamen eines „neuen Mose". Er hinterließ u. a. eine gegen die Akephaloi u. a. monoph. Sekten polemisierende Schrift betitelt *Ὁδηγός* (Viae dux), Anagogicar. contemplationum in Hexaëmeron ll. XII; Interrogationes et responsiones (Beantwortung von 154 dogmatisch-ethischen und asketischen Fragen).

Leontii Presbyt. Vita S. Joannis Eleemosynarii ed. H. Gelzer, 1889; vgl. dessen Aufs.: „Ein griech. Volksschriftsteller des 7. Jahrhdts." (Histor. Ztschr. 1889, H. I).
Maximi Confess. Opp. ed. Fr. Combefisius, O. Pr., Paris 1675, 2 t. fol. (unvollst.). Dazu Anecdota etc., ed. F. Oehler, Hal. 1857. Alles vereinigt b. M., t. 90 u. 91. Vgl. Hefele, l. c.; Wagenmann, Art. „Maximus" in PRE.[2].
Anastasii Sin. Opp., b. M. t. 89. Vgl. Kumpfmüller, De Anastasio Sin., Regensb. 1865; Zöckler, Gesch. d. Bez. I, S. 216. 293 f.

d. Heterodoxe und Schismatiker im 5. bis 7. Jahrhundert.

Unter dieser Überschrift behandeln wir zunächst einige isoliert dastehende christliche Platoniker im 5. Jahrhundert, sodann mehrere Angehörige der monophysitischen Partei, von teils neuplatonischer, teils aristotelischer Richtung.

I. Christliche Platoniker des 5. Jahrhunderts. Synesius von Kyrene, geboren gegen 375, Schüler der berühmten Hypatia in Alexandrien, später Bischof von Ptolemais in Ägypten, welche Würde er

im Jahre 410 nur unter dem Bedinge übernahm, in der Ehe fortleben und seine heterodoxen origenistischen Lehransichten (betreffend die Ewigkeit der Welt, die Präexistenz der Seelen, die Auferstehung rc.) beibehalten zu dürfen. Nach aufopfernder Amtsführung starb er, wie es scheint, schon vor 420. Seine Schriften bestehen aus 155 Briefen, 10 Hymnen (in dorischem Dialekt und üppig bilderreicher, schwülstiger Sprache, übrigens [bes. Nr. 5, 7 u. 9] trinitarisch rechtgläubig), mehreren Homilien und Reden, und fünf Traktaten. Von den letzteren sind zwei: der *Δίων* und die Schrift *Περὶ ἐνυπνίων* (De insomniis) mehr neuplatonisch-heidnischen, als christlichen Inhalts. Im Encomium calvitiei dagegen verspottet er die Künste der heidnischen Sophisten; auch der Aegyptius v. de providentia ist überwiegend christlich gehalten. Auch scheint er (siehe Ep. 5) die Eunomianer bekämpft zu haben.

Nemesius, Bischof von Eméſa in Phönikien, des Vorigen ungefährer Zeitgenosse, schrieb eine spekulative Anthropologie: *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, worin er die Ewigkeit der Welt, die Präexistenz der Seelen, ja eine Seelenwanderung nach dem Tode (jedoch nicht durch Tierleiber) lehrt, in andern Punkten jedoch, z. B. was Verteidigung der Willensfreiheit betrifft, sich der kirchlichen Tradition anschließt.

Chalcidius, Verfasser eines auf neuplatonischem Standpunkt gearbeiteten Kommentars zum Timäus des Plato, der unter den Schriften des Hippolyt (nur. lat.) erhalten ist. Am christlichen Charakter des Urhebers dieses Timäus-Kommentars wurde hie und da, jedoch ohne Grund gezweifelt.

Synesii opp ed D. Petavius, Par. 1612; verb. Ausg. ib. 1640. Unvollst. blieb die krit. Ausg. von J. G. Krabinger, Landshut 1850 (t. I: Oratt. et homiliar. fragm.). Bei M., t. 66. Die Hymnen auch mehrfach bes. herausg., z. B. v. Boissonade in Sylloge poetar. graec. Par. 1825; von W. Christ und Paranikas in Anthol. graec. carm. christ., Lips. 1871; von J. Flach, Tüb. 1875. – Vgl. die Monogrr. von B. Kolbe (Berlin 1850), Druon (französ., Par. 1859), R. Volkmann (Berl. 1869), C. R. Schneider (Grimma 1876, lat. Diss.), sowie Möller in PRE.[2]

Nemesii De nat. hominis ed. Fell (Oxon. 1671): Krabinger 1835; bei M. t. 40. Eine alte lat. Übers. edierte auf Grund mehrerer Mss. krit. L. Holzinger (Lp. 1887).

Chalcid. in Tim. ed. J. Wrobel, Lips. 1876.

II. Monophysitische Neuplatoniker. Pseudodionysius Areopagita, der rätselhafte mystisch-spekulative Tendenzschriftsteller, der seine Werke dem Apg. 17, 34 genannten apostolischen Vater und ersten Bischof von Athen unterschob, zeigt in christologischer Hinsicht mehrfach Berührungen mit der Lehrweise der Monophysiten, wurde auch von der severianischen Partei derselben 533 auf einem Religionsgespräch zu Kpl. als apostolische Autorität zitiert. Er gilt deshalb der neueren kritischen Forschung (zuletzt noch Frothingham, siehe unten) in der Regel als erst während der monophysitischen Streitigkeiten, etwa kurz vor Justinians Zeit, lebend. Das von ihm öfters als Quelle seiner theologischen Weisheit angeführte „Buch des Hierotheos“ wird, wenn man diese späte Abfassung der Areopagitika annimmt, in der Regel dem zwischen 450 und 500 in Edessa lebenden pantheistischen Einsiedler Bar Sudaili zugeschrieben (vgl. Zöckler, Art. Sudaili in PRE[2]; sowie Frothingham, Stephan Bar Sudaili, the Syrian Mystic, and the book of Hierotheos, Leiden 1886). Doch fehlt es einstweilen noch an ausreichenden Belegen für diese letztere Annahme; auch läßt das

Monophysitische in den Schriften sich möglicherweise als apollinaristisch deuten. Deshalb läßt die Meinung eines Teils der betreffenden Forscher, daß die Pseudodionysiana schon längere Zeit vor Justinians Epoche, etwa im 4. Jahrhundert (so Hipler, Dräseke und Ad. Harnack, siehe unten) abgefaßt seien, sich nicht genügend widerlegen; ja es konnten bis vor kurzem noch frühere Datierungen ihrer Abfassung (z. B. um die Mitte des 3. Jahrhunderts, und zwar durch den Alexandriner Dionys d. Gr., der mit seinem hochverehrten Lehrer „Hierotheos" keinen andern als den Origenes meine — so der Russe Skworzow (1875); oder gar an der Grenze des apostolischen Zeitalters, um 120 — so Kanakis (1881); oder endlich im apostolischen Zeitalter selbst — so der neueste katholische Echtheitsverteidiger C. M. Schneider, siehe unten) versucht werden. — Die unter des Areopagiten Namen erhaltenen Schriften — neben welchen anderes von demselben Verfasser Herrührende verloren gegangen zu sein scheint, z. B. ein großes theologisches Hypotyposenwerk (erwähnt De theol. myst. c. 3) — sind fünf an der Zahl: 1. *Περὶ θείων ὀνομάτων* (De div. nominibus); 2. *Π. τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας;* 3. *Π. τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας;* 4. *Π. τῆς μυστικῆς θεολογίας πρὸς Τιμόθεον;* 5. *Ἐπιστολαί*, 10 an der Zahl (gerichtet an Gajus den Therapeuten (Subdiakon), Dorotheus den Liturgen (Diakon), Sosipater den Priester, Polykarpus den Hierarchen (d. i. Bischof), Demophilus den Therapeuten, Titus den Bischof und (so der 10. und letzte) an „Johannes den Theologen" auf Patmos). — Über den Lehrgehalt der Areopagitika, insbesondere ihre merkwürdige Gotteslehre, siehe die DG.

Opera Dion. Areop. gr. et lat. ed. Balth. Corderius, S. J. 2. t. fol, Par. 1615: Antv. 1634 (hier auch die Scholien des Maxim. Conf. [vgl. S. 77] u. die Paraphrasis des Pachymeres). Dies. Ausg. auct. et emend. studio G Constantini, Venet. 1755; danach dann b. M.. s. gr. t. I u. II. Deutsche Übers. m. Erl. von Engelhardt, Sulzb. 1823, 2 BB. — Viele ältere Monogrr. (v. Engelh., Beng.-Crusius, Vogt, Montel, Biermann 2c.). Von neueren bes. beachtenswert: F. Hipler, Dion. d. Ar. Untersuchungen üb. die Echtheit und Glaubwürdigkeit der unt. s. Nam. vorh. Schriften, Regensb. 1861; J. Niemeyer, Dion. Areop. doctr. phil. et theol., Hal. 1869; K. Skworzow, Patrolog. Unters., Lpz. 1875 (S. 98 ff.); Kanakis, Dion. der Areop. als Philos., Lpz. 1881; C. M. Schneider, Areopagitika, Regensb. 1884 — die drei letzt. auf Bestreitung des pseudolog. Charakters u. Erweisung eines vorjustinian. Alters der Schriften ausgehend, s. ob. — Vgl. auch Möller, Art. „Dionys." in PRE.² II; A. Harnack, DG. II, S. 426 f.; Dräseke, Ztschr. f. wissch. Theol. 1888, III, 352 ff.

Andre monophysitische Theologen von Ansehen und Einfluß waren:

Severus, Patriarch von Antiochien seit 513, Verfasser zahlreicher Schriften, worin er Cyrills Lehre in mehr monophysitischem Sinne fortbildete (dieselben großenteils herausg. von Ang. Mai in Scriptt. vett. nova coll. VII, 1 und in Spicil. Rom. t. III u. X) — daher bekämpft von jenem Leontius Byzanz und von Anastas. Sin. im *Ὁδηγός* (s. ob., und vgl. Gieseler, Comment. II de Monophysit. 1838; F. Loofs, Leont. I, S. 53 ff.).

Philoxenus oder Xenajas, Bischof von Mabug, † 518 (vgl. Assemani Bibl. orient. II, 25 u. Giesel. l. c.).

Julian, Bischof von Halikarnassus um 520, Verf. von X Anathematismi (syr. bei J. S. Assemani Biblioth. Vatic. codd. mss. catal. P. I, t. III, Rom 1759; vgl. Giesel.).

Themistius, Stifter der monophysit. Agnoetenpartei (Fragmente von ihm bei A. Mai, Nova coll. VII, 1).

Johannes, Bischof von Ephesus gegen 600, der monoph. Kirchenhistoriker, Verf. einer der Theodoretschen Hist. religiosa ähnlichen Sammlung vom Heiligenleben, sowie einer bis 586 reichenden KG. (syr. in J. P. N. Lands Anecdota syriaca, t. I. II Lugd. Bat. 1868; auch deutsch von Schönfelder, München 1862). Vgl. G. Bickell, Conspectus syror. rei litterar. 1871.

III. Monophysitische Aristoteliker. Johannes Askusnages, ein unter Justinian I. um 530 in Konstantinopel lehrender christlicher Aristoteliker, soll nach Abulfaradsch wegen tritheistischer Häresie von da ausgewiesen worden sein. Als seinen Schüler nennt Abulf. den Folgenden.

Johannes Piloponos aus Alexandria, genannt Grammaticus, ein Zeitgenosse des Justinian (nicht erst des Heraklius, wie Phot. Bibl. c. 240 behauptete), war ein Schüler des Philosophen Ammonius (um 480—90) und eifriger Anhänger der aristotel. Philosophie, weshalb er mit seiner überwiegend platonisch gerichteten Zeitgenossenschaft überhaupt u. mehrfach auch mit seinen monophys. Glaubensgenossen in literarische Fehden verwickelt wurde. Das Nähere seiner Lebensumstände ist unbekannt. Von den zahlreichen Schriften, die er hinterlassen, ist wenigstens ein Teil noch erhalten. Verloren zwar ist das dogmatische Hauptwerk: *Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως*, woraus Leontius Byz. (De sectis) und Joh. Damasc. (De haeres. I) Exzerpte aufbewahrt haben, dagegen noch erhalten: 1) De aeternitate mundi (*Κατὰ Πρόκλον περὶ ἀϊδιότητος κόσμου*, 18 BB., ed. Trincavell., Venet. 1535 fol.), eine Verteidigung des christlichen Schöpfungsbegriffs gegen die platonische Weltewigkeitslehre); 2) Commentar. in Mosaicam mundi creat. l. VII (*Περὶ κοσμοποοΐας*, ed. B. Corderius, Vienn. 1630, 4); 3) Disputatio de paschate (bei Corder., l. c.). Ferner Kommentare zu Aristoteles, verschiedene gramm. und physikalische Schriften 2c. Obschon Philoponos von seinen Zeitgenossen als Tritheist verketzert wurde, ist in den für uns noch vorhandenen Schriften von ihm nichts Häretisches über die Trinitätslehre zu entdecken. Dagegen soll das gegen den konstpl. Patriarchen Joh. Scholastikus (ob., S. 76) gerichtete Werk *Περὶ τριάδος*, welches verloren ist, von aristotel. Prämissen aus die Einheit der drei göttlichen Personen aufgelöst haben (Phot. Bibl. c. 75). Auch soll er das Chalcedonense bestritten und die severianische Lehre von nur Einer Natur in Christo verteidigt haben (ib. c. 55).

Eine Gesamtausg. fehlt. Mehreres in B. Gall. t. XII. Vgl. J. G. Scharfenberg, De J. Philopono Tritheismi defensore, Lips. 1768. Trechsel, J. Philop. (Th. Stud. u. Kr. 1835); Gaß in PRE.²; Zöckler, Gesch. d. Bez. I, 205, 273 u. ö.

2. Die syrische Schule, insbes. die Antiochener.

Von den überaus zahlreichen, durch Gelehrsamkeit und literarische Produktivität glänzenden Theologen der syrischen Kirche im 4., 5. und 6. Jahrhundert bethätigten diejenigen, die man als westsyrische oder antiochenische Schule zusammenfaßt, eine dem Alexandrinismus prinzipiell entgegengesetzte Haltung. Und zwar dies 1) auf dem Gebiet der Exegese durch Bevorzugung des literalen vor dem allegorischen Auslegungsverfahren (wiewohl

das letztere mit voller Konsequenz doch kaum von einem der Antiochener gemieden worden zu sein scheint); 2) auf demselben, sowie auf biblisch-historischem Gebiete durch kritisch-freisinnige, zum Teil fast rationalistische Annahmen und Urteile, betreffend z. B. die Zahl der direkt messianischen Beweisstellen im A. T. (welche bei den Antiochenern viel kleiner erscheint als bei den Alexandrinern), die Art der Inspiration der Propheten und Apostel, 2c.; 3) auf dogmatischem Gebiete durch eine kritisch-verstandesmäßige Richtung, welche namentlich in christologischer Hinsicht den tiefergreifenden und folgenschweren Gegensatz zum Alexandrinismus ergab, daß das Göttliche und das Menschliche in Christo möglichst auseinandergehalten wurden, vielfach bis zur Zertrennung des Gottmenschen in zwei nur äußerlich verbundene Personen (Dyprosopismus). — Ein Teil, sowohl der Antiochener wie der übr. Syrer — und zwar von beiden Sprachgebieten, sowohl griechisch wie syrisch Redende und Schreibende — hielt, obschon im übrigen durch einiges Gemeinsame (besonders durch gewisse charakteristische Anschauungen auf kosmologischem Gebiete) mit den Übrigen verbunden,*) doch von jener schroffen prinzipiellen Entgegensetzung zur Mehrheit der morgenländischen Theologen sich fern, ja wetteiferte sogar mit den Alexandrinern in schroffer Geltendmachung orthodox-traditionaler und mystischer Ansichten (wie denn der Monophysitismus auch auf syrischem Boden bald beträchtliche Ausbreitung gewann). Seit dem Siege der Cyrillschen alexandrinischen Richtung zu Ephesus und zu Chalkedon wird der entschiedenere Antiochenismus mehr und mehr in die in den östlicheren Euphratländern sich bildende und besonders auf persischem Gebiete emporblühende schismatische Kirche der Nestorianer oder Chaldäer hinübergedrängt. So geht er des eine Zeitlang geübten mächtigen Einflusses auf die katholisch-kirchliche Theologie wieder verlustig. — Mehrere, teils zeitlich nach einander, teils räumlich neben einander hervorgetretene besondere Gruppen oder Richtungen werden demnach auch innerhalb dieses Abschnittes wieder unterschieden werden müssen.

a. Nationalsyrer von traditional-orthodoxer (antiarianischer) Haltung im 4. und 5. Jahrhundert.

Jakub Aphraates (Aphrahat = pers. Pharhaad), Abt des Klosters Mor Mattai bei Mossul, ca. 336—345, genannt „Mor Jakub“ oder „der persische Weise“, ist der älteste syrisch schreibende KV., von welchem uns Werke erhalten sind. Es sind dies 22 Homilien oder Abhandlungen (teils dogmatischen, teils paränetischen Inhalts), welche durch alphabetische Anordnung zu einem Ganzen zusammengefaßt sind, das schon Gennadius (Catal. c. 1) unter dem ungenauen Namen opus in XXVI (richtiger: XXII) libris kannte. Wieder aufgefunden ist die lange Zeit verloren geglaubte Sammlung (verbunden mit einem Anhang: homil. XXIII de acino [von der Weinbeere]) seit 1756, wo Antonelli sie (noch unvollständig) aus einer armenischen Über-

*) Die syr. Theologen, und zwar sowohl freisinnige Antiochener wie traditional-Orthodoxe, waren Gegner der von den Alexandrinern einmütig festgehaltenen aristotel.-ptolemäischen Annahme von durchsichtigen Himmelssphären, woran die Gestirne befestigt seien; sie ließen vielmehr die letzteren (nach stoischer Kosmologie) frei im Weltraum sich bewegen. Vgl. über diesen bedeutsamen, aber bisher zu wenig beachteten Lehrunterschied: Zöckler, Gesch. der Beziehungen 2c. I, S. 120 ff., 170 ff.

setzung veröffentlichte, sie aber, durch Gennadius (l. c.) verführt, irrigerweise dem Bischof Jakob von Nisibis zuschrieb. Erst seit Wrights Herausgabe des vollständigen Texts aus syrischen Handschriften 1869 hat man Jak. Aphraates von seinem Zeitgenossen, dem nisibenischen Jakob, unterscheiden und die eminente lehrgeschichtliche und kulturgeschichtliche Bedeutung seines Werks — bes. auch für die früheste Entwicklung des Mönchtums (wegen Homil. VI de devotis, wo organisierte Mönchsvereine als in Ostsyrien um 330 längst bestehend vorausgesetzt sind, vgl. KG., S. 48) richtig würdigen gelernt.

Jakob, Bischof von Nisibis, 309—338, vorher Einsiedler in den kurdischen Bergen, berühmt als Lehrer Ephräms, als Teilnehmer am nicänischen Konzil, als Erbauer einer prächtigen Kirche in Nisibis und angeblich als wunderkräftiger Erretter dieser Stadt bei einer Belagerung durch die Perser, scheint nichts Schriftliches hinterlassen zu haben. Denn auch die Chronik, welche er laut Gennadius l. c. verfaßt haben soll und welche nicht mehr vorhanden ist, scheint vielmehr den Aphraates zum Urheber gehabt zu haben.

Ephräm (Ephraim, syr. Afrêm), viel gefeiert als „Säule" oder als „Licht der syrischen Kirche", vates Syrorum, „Cither des Geistes", „Lehrer" schlechtweg 2c., ist der einflußreichste und fruchtbarste Schriftsteller und Dichter der national-syrischen Gruppe. Sein durch sagenhafte Züge früh in hohem Grade verdunkeltes Leben verlief in seiner frühen Epoche jedenfalls in Nisibis, wo er um 306 geb. und durch Bischof Jakob, den er auch 325 zum nicän. Konzil begleitet haben soll, unterrichtet wurde. Später, seit Abtretung seiner Vaterstadt an die Perser durch Kaiser Jovian 363, wirkte er auf römischem Gebiete, zuerst in Amid, dann am längsten in Edessa, wo er Gründer einer berühmten theologischen Schule geworden und (wahrscheinlich 378) gestorben sein soll. Fraglich ist, gleich vielem andern, die Geschichtlichkeit der größeren Reisen von da aus, welche ihn einerseits (auf acht Jahre!) nach Ägypten zu den dortigen Einsiedlern, andererseits nach Cäsarea Kappadokien zu Basilius d. Gr. geführt haben sollen. — Die überaus zahlreichen Werke Ephräms — nach Sozom. h. e. III, 16 nicht weniger als 300 Myriaden Verszeilen (ἔπη) betragend; nach Phot. cod. 196 allein über 1000 Homilien umfassend — scheinen sämtlich syrisch verfaßt zu sein; die von Assemani und Tzschirner behauptete griechische Sprachkenntnis des Heiligen läßt sich geschichtlich nicht erhärten. Die zum Teil syrisch, zum Teil in griechischen, lateinischen, armenischen oder slawischen Übersetzungen vorliegenden Schriften zerfallen, soweit sie bekannt sind (manches Unedierte harrt noch des Drucks), in Prosawerke und in metrisch (meist in siebensilbigen Zeilen, s. g. „Ephrämischen Versen") abgefaßten Reden und Dichtungen. Ersterer Art sind lediglich die biblischen Kommentare, sich erstreckend über einen großen Teil des A. und des N. Ts. (und zwar der Peschitta, nirgends des hebr. oder griech. Grundtexts) und so gehalten, daß der vorangestellten buchstäblichen Auslegung eine (oft ins kraß Willkürliche ausschweifende) allegorische und moralische Deutung sich anschließt. Die metrischen oder rhythmischen Werke bestehen teils aus Homilien oder Reden erbaulich-paränetischen, dogmatischen, polemischen, apologetischen Inhalts, teils aus eigentlichen Gedichten (Grabgesängen, Lieder erzählenden Inhalts, Hymnen 2c.). Insbesondere durch die letzteren, welchen sich trotz vielfacher rhetorischer Schwulst und Üppigkeit ein bedeutender poetischer

Schwung und eine lebhaft veranschaulichende Schilderungsgabe nicht aberkennen läßt, soll Ephräm auf das christliche Volk der Syrer einflußreich gewirkt und die bis auf seine Zeit weit verbreiteten häretischen Hymnen des Bardesanes und Harmonius aus dem kirchlichen Gebrauche verdrängt haben. Sein theologischer Standpunkt erscheint überall als der nicänisch-rechtgläubige; so bes. auch in dem seinem „Testament“ (Testamentum et Confessio) beigefügten, aus seinen letzten Lebenstagen herrührenden Glaubensbekenntnisse.

Cyrillonas, aus Edessa, wahrscheinlich naher Verwandter (Neffe) Ephräms um das Jahr 395, hinterließ einige neuerdings bekannt gewordene poet. Homilien und Hymnen dogmatisch interessanten Inhalts (Verherrlichungen der h. Jungfrau, sowie der Gegenwart Christi in der Eucharistie). — Von ähnlicher Art sind die rhythmisch-homiletischen Werke und Hymnen des Baläus, Chorbischofs in der Diözese Aleppo um 400; des Isaak von Antiochia, Presbyters daselbst um die Mitte des 6. Jahrhunderts, † 460; des Jakob von Sarug, späteren Bischofs von Batnä, † 521.

Als orthodoxe syrische Prosaschriftsteller des 5. Jahrhunderts sind noch zu nennen: Maruthas, Bischof von Tagrit in Mesopotamien, † 415, Verf. einer Geschichte der Verfolgung der Christen Persiens, in Gestalt von 18 Märtyrerlegenden, und Rabulas (eigentlich Rabbūlā, d. i. „Oberhirte“), Bischof von Edessa, † 435, Verfasser von asketischen Regeln für Kleriker und Mönche und eifriger Polemiker zu Gunsten der Gottesgebärerin laut dem ephesinischen Symbol in Schriften wider den Nestorianer Ibas (s. u.).

Aphraates' Homill. unvollst. (nur 19) zuerst ed. v. Nikol. Antonelli u. d. Titel: S. Jacobi Nisibeni opp. omnia, ex armeno in lat. serm. translata, Rom 1756 (auch Venet. 1765, 1769). Neuerd. vollst.: The homilies of Aphraates, the Persian Sage. Edited from Syriac. mss. of the s. and 6. centuries, by W. Wright, Lond. 1869. Desgl. deutsch. herausg. m. Einl. v. G. Bert: Aphrahats des pers. Weisen Homilien 2c., in „Texte und Unterss.“ 2c III, 3. 4, 1888. - Vgl. F. Sasse, Prolegg. in Aphraatis Sapientis Persae sermones, Lips. 1878; Schönfelder in d. Tüb. Theol. Quartalschr. 1878; Zahn, Forschungen zur Gesch. des Ntl. Kan. II, 188 ff.; Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs d. Araber 2c. Gotha 1883 (S. 35 ff.).

Ephräms Werke, früher nur lat. (durch Gerh. Vossius, 3 t., Rom 1589—98) u. griech. (durch Ed. Thwaites, Oxon. 1709) ediert, gaben auch syr. zuerst heraus Jos. Sim. Assemani u. Steph. Evod. Assemani, Rom. 1732—46, VI t. fol. (die 3 ersten BB. die griech.-lat., t. IV—VI die syr.-latein. Werke enthaltend). Dazu traten später die armen. vorh. Werke, op. et stud. Mechitaristarum, Venet. 1836 (4 t. 8, nur arm.), sowie versch., durch Spätere publizierte Paralipomena. Unter letzteren bes. wichtig: J. J. Overbeck, S. Ephr. Syri, Rabulae epist., Balaei aliorumque opp. selecta ex codd. mss. Mus. brit. et Bibl. Bodleian., Oxon. 1865; Ephr. Syri carmina Nisibena ad G. Bickell, Lips. 1866; Evangelii concordantis expositio, facta a S. Ephraemo. Ex Arm. ed. G. Moesinger, Venet. 1876 (s. ob. bei Tatian, S. 36), sowie neuestens: S. Ephr. Syri hymni et sermones, quos e codd. Londin, Paris et Oxon. descriptos edidit, latinit. donavit etc. Thom. Jos. Lamy, 2 tt., Mechliniae 1882. 86. — Vgl. auch Pius Zingerles deutsche Ausg: „Ausgew. Schrr. des hl. KV. Ephräm“, 6 BB., Innsbr. 1830—37; sowie die 4 BB. ausgew. Schrr. E.s in d. Kemptener B. d. KV. (1870 ff.) und C. Macke, Ephr.s Hymnen aus dem Zweiströmeland, Mainz 1882.

Monographien. Bes. wichtig: Cäs. v. Lengerke, Commentat. critica de Ephr. Syro S. Scripturae interprete, Halle 1828; Ders., De E. Syri arte hermeneutica, Königsberg 1831. Gerson, Die Kommentt. des Ephr. Syrus im Verh. zur jüd. Exegese, Breslau 1868. Ferry, S. Ephr. poëte, Par. 1878; Rödiger-Spiegel in PRE.[2].

Die nach-ephräm. Syrer Cyrillonas 2c. behandelt lehrreich: G. Bickell, Conspectus rei Syrorum litterariae, Münster 1871 und; Ausgew. Gedichte syrischer KVV., Kempten 1872. Vgl. dess. S. Isaaci Antioch. opp. omnia ed., Gissae 1873 f. Ferner was Baläus betr.: Overbeck l. c. (ob. bei Ephr.); was Jak. v. Sarug betr.; J. B. Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi episc., Lovan. 1867 und Abbé Martin,

Jacques de Saroug etc. in der Revue des Sc. ecclés., 1876. — Des Maruthas Märtyrerchronik in St. Evod. Assemani Acta ss. martyr. oriental. et occid., Rom. 1748 (u. deutsch in P. Zingerle, Echte Akten der hh. Martt. des Morgenl., Innsbr. 1836). — Zu Rabulas vgl. Overbeck, l. c.; Bickell, Conspect. p. 22; G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenvers. zu Eph., Kiel 1873 (S. 87).

b. Die großen Antiochener, insbesondere Diodorus, Chrysostomus, Theodor und Theodoret.

Da der zwischen die vornicänischen Antiochener (s. S. 62) und die eigentlichen Vertreter des Antiochenismus als Zwischenglied sich einschiebende Eusebius von Emesa — dessen überwiegend historisches Verfahren in der Exegese schon Hieron. (Cat. 91) hervorhob und der auch in kosmologischer Hinsicht den Standpunkt der Syrer vertrat (Zöckl., Gesch. der Bez. I, 175 f.) — nur geringe Spuren in der theologischen Literatur hinterlassen hat (s. S. 72), so beginnt die Reihe der uns bekannteren Antiochener mit

Diodorus, Bischof von Tarsus seit 378, vorher Presbyter und einflußreicher theologischer Lehrer in Antiochia, gest. um 394. Aber auch von ihm, der zwar in der Trinitätslehre nicänisch orthodox, sonst aber vielfach heterodox lehrte (Begründer des christologischen Dyoprosopismus; Vertreter der Apokat. in der verlorenen Schrift *Περὶ οἰκονομίας*, u. s. f.), hat sich nur eine Anzahl Fragmente erhalten, besonders reichliche und dogmengeschichtlich wichtige aus den beiden Hauptwerken: *Πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* (d. h. gegen die Apollinaristen) und *Π. τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Vgl. die reichhaltigen Verzeichnisse seiner Werke bei Suidas und Ebedjesu (Assem., Bibl. orient. III, 1). — Unter seinen Schülern ragt vor allen hervor

Johannes, genannt Chrysostomus, der zumeist kirchlich gerichtete Antiochener und daher im Ruhme fleckenloser Orthodoxie erstrahlend, ja zur Würde eines Doctor ecclesiae erhoben — obschon er nachweislich auf christologischem Gebiete ganz ähnlich wie sein Lehrer Diodor dyoprosopisch, und auf anthropologischem Gebiete gleich den meisten seiner Landsleute pelagianisierend gelehrt hat (s. d. DG.). — Geboren zu Antiochia 347 als Sohn des kaiserlichen Offiziers Sekundus und der frommen Anthusa, wurde er unter Leitung des berühmten Sophisten Libanios literarisch und rednerisch gebildet, vertauschte aber die ihm bestimmte juristische Laufbahn bald mit der eines christlichen Geistlichen. 369 getauft, wurde er 372 vom Bischof Meletius von Antiochien zum Lektor und — nachdem er dann sechs Jahre hindurch in asketischer Zurückgezogenheit bei den Mönchen auf den Bergen über der Stadt verweilt — 380 zum Diakon und 386 zum Priester geweiht. Der glänzende Ruf, den er als Kanzelredner erlangte, bewirkte 397, nach des Nektarius Tod, seine Berufung auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel, wo er zehn Jahre hindurch wirkte, in seinem christlichen Wohlthätigkeits- und inneren Missionseifer trefflich unterstützt durch die reiche christliche Witwe Olympias, auch als Bekämpfer der novatianischen Schismatiker und der Arianer, als Reformator der kirchlichen Liturgie &c. Bedeutendes leistend. Über seine schließliche Verwicklung in die origenistischen Streitigkeiten seit 403, seinen besonders durch die Ränke des Theophil. v. Alexandria herbeigeführten Sturz und seinen Tod zu Komana im Exil (14. Sept. 407) s. d. KG. — Die Schriften des Chr. zerfallen in I. Exegetische: Homilien über Teile des A. Ts. (bes. Genes. in 67 und Pss. in 60 Homm.) und die meisten BB. des N. T. (zu

Matth. 90, zu Joh. 88, zur Apg. 55 Homm., zu den paulinischen Briefen 246 Homm., unter letzteren bes. berühmt die zum Br. a. d. Röm.); II. Homiletisch-liturgische und katechetische (dabei u. a. 8 Homilien gegen die Juden und 12 gegen die Anomäer, die berühmten 21 Homilien εἰς τοὺς ἀνδριάντας [Bußpredigten an die Antiochener wegen der umgestürzten Säulen], 9 Homil. über die Buße, viele Lobreden auf Heilige und Predigten auf Feste des Kirchenjahres ꝛc.); III. dogmatisch-polemische und paränetische Traktate z. B. der Lib. in Babylam et contra Julian. et gentiles, die Demonstrat. adv. Judaeos et gentiles, quod Christus sit Deus; 2 BB. ad Theodorum lapsum (Mahnschrift an seinen in die Welt zurückgekehrten Jugendfreund Theodorus (vgl. unt.), 2 BB. περὶ κατανύξεως (de compunctione), 3 BB. de providentia ad Stagirium a daemone vexatum; 3 BB. adv. oppugnatores vitae monasticae; 2 BB. ad viduam juniorem (Abmahnung von Wiedereintritt in die Ehe; 2 BB. de subintroductis; Lib., quod qui seipsum non laedit, nemo laedere possit (eine Trostschrift an sich selbst, geschrieben im Exil 406, einige Zeit vor seinem Tode). Die berühmteste dieser Schriften ist der Dialog **Περὶ ἱερωσύνης** (De sacerdotio, ll. VI), ein um 376, kurz vor seinem Übergang aus dem Mönchsstand in den praktischen Kirchendienst, verfaßter Abriß der Pastoraltheologie (vgl. Handb. I, S. 32 und IV, S. 11 [2. Aufl.]). — Hiezu kommen noch 238 Briefe (wobei 17 an die Olympias und viele andere für die Lebensgeschichte des Chr. wichtige), sowie zahlreiche teils verdächtige, teils sicher untergeschobene Werke.

Theodorus, Bischof von Mopsuestia, wegen seines hohen Ansehens als Schriftausleger bei den Syrern genannt Interpres schlechtweg; auch gefeiert als Mare Sapientiae, Polyhistor, Praeceptor totius ecclesiae, u. s. f. Geb. 350 aus vornehmer Familie in Antiochia, ward er zusammen mit seinem Freunde Johannes ausgebildet bei Libanius, dann, als er sich vom geistlichen Berufe hatte abwenden wollen, durch jene Mahnschrift des Chrysostomus Ad Theod. laps. bei demselben erhalten. Seit 392 bei seinem Lehrer Diodorus in Tarsus verweilend, wurde er, durch diesen bestimmt, Bischof zu Mopsuestia, welchem Amte er bis zu seinem 428 oder 429 erfolgten Tode vorstand. Bekannt ist sein Eintreten für Pelagius im pelagianischen Streite (KG., S. 68). Von dem kurz vor seinem Ende ausgebrochenen nestorianischen Streite scheint er persönlich unbehelligt geblieben zu sein, wurde aber über 100 Jahre später unter Justinian verketzert (553). Daher Untergang der größten Mehrheit seiner zahlreichen Schriften, namentlich fast aller dogmatischen (wobei 15 BB. über die Menschwerdung gegen die Arianer, 4 BB. gegen Apollin., 25 gegen die Eunoministen, die 5 BB. wider Hieronymus [KG. l. c.]). Von den biblischen Kommentaren, deren er im ganzen 41 Bände geschrieben haben soll, hat sich Einiges vollständig erhalten, nämlich 1) eine Auslegung der 12 kleinen Propheten; 2) ein Römerkommentar (diese beide von Ang. Mai ediert); 3) ein Kommentar zu den kleineren paulinischen Briefen (ediert von Swete, 1880—82). Verloren ist leider die hermeneutische Schrift De historia et allegoria, worin er (nach Facundus von Hermiane) sein grammatisch-historisches Auslegungsverfahren gegenüber der allegoristischen Methode des Origenes verteidigte. Es ist dies wohl dieselbe Schrift wie die bei Ebedjesu erwähnte Contra allegoristas.

Von **Nestorius**, Patriarchen von Konstantinopel, † 440, dem nur rednerisch, nicht schriftstellerisch begabten, dogmatisch unselbständigen, aber streitbaren Schüler des Diodor, nach welchem dessen christologische Richtung gewöhnlich benannt wird, liegt nur einiges Fragmentarische vor, bestehend in Reden (lat. bei Mac. Mercator), Briefen, 12 Gegenanathematismen gegen die Anath. des Cyrill, u. s. w.

Ibas (eigentlich יְהִיבָא = Donatus), Bischof von Edessa, wo er 435 auf seinen orthodoxen Gegner Rabulas folgte, gest. 457, gehört zu den entschlossensten und am weitesten nach links gehenden Vertretern der Diodorschen Richtung, wie besonders sein Brief an Mares zu Hardaschir (= Seleucia am Tigris) zeigt, worin er gegenüber Cyrill von Alexandria und dessen Anhängern die Rechtgläubigkeit des Diodor und Theodorus angelegentlich verteidigt. Daher Verurteilung dieser bei den Nestorianern hochgehaltenen Ep. ad Marin durch das 5. ökumenische Konzil 553.

Theodoretus, der vielseitig gelehrte Vermittlungstheologe der antiochenischen Schule, geb. gegen 390 zu Antiochia, mit Nestorius zusammen daselbst im Kloster des Euprepius theologisch gebildet, seit etwa 415 Diakon in seiner Vaterstadt, erhielt 423 das griech. Bistum Kyrrhos in der Kyrrhestika am Euphrat, 2 Tagereisen von Antiochia, übertragen, dem er bis an seinen Tod 458 als ausgezeichneter Seelsorger, väterlicher Förderer auch des materiellen Wohls seiner Diözesanen und unerschrockener Ketzerbestreiter (besonders Bekehrer vieler in seinem Sprengel lebender Marcioniten) vorstand. Seine Haltung im nestorianischen Streit war eine vermittelnde, zwar nicht die Person, aber die Lehre des Nestorius preisgebende; daher seine Verdammung und Absetzung durch die eutychianische Räubersynode zu Ephesus 449, seine Rehabilitation zu Chalkedon 451, und schließlich doch wieder die Verdammung seiner Streitschriften wider Cyrill durch das 5. ökumenische Konzil unter Justinian 553. — Als Schriftsteller hat er auf fast allen Gebieten der Theologie Gehaltvolles, ja auf einigen sehr Bedeutendes geleistet. So I. als **Exeget** in seinen Quaestt. in Octat., seinem Kommentar zu den Psalmen, den Propheten, den 14 paulinischen Briefen (incl. Hebr.); II. als **Historiker** in s. KG., der besten von den Fortsetzungen des Eusebius (s. Einl., Hdb. II, S. 12), sowie in seiner *Φιλόθεος ἱστορία* (Hist. religiosa, Zusammenstellung von erbaulichen Erzählungen über 33 Mönchsheilige des Orient); III. als **Apologet** und **Dogmatiker** in dem griech. Werke *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* (Curatio affectionum graecarum, ll. XII) und in seiner Ketzerbestreitung: *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* (Haereticarum fabularum compendium ll. V), deren fünftes, dogmatisch abschließendes Buch eine ausgezeichnete systematische Leistung bildet, vorbildlich geworden für den Damascener und damit für die gesamte dogmatische Tradition der späteren Zeit (vgl. Hdb. I, S. 26 f., und III, S. 16 [2. Aufl.]); ferner in den 10 Reden von der göttlichen Vorsehung (*Περὶ προνοίας λόγοι ι´*), in der Demonstratio quod immutabilis sit Deus Verbum (*Ἀπόδειξις διὰ συλλογισμῶν κτλ.*), sowie in dem Werke *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, welches bisher unter Cyrills Werken überlieferte Buch jüngst durch Ehrhard vielmehr dem Theodoret zugewiesen worden ist; IV. als **Polemiker** wider die Eutychianer und Nestorianer; gegen den Ersteren besonders im *Ἐρανιστὴς ἤτοι Πολύμορφος* (d. h.

dem „Bettler" oder „Vielgestaltigen", als welchen er den unter vielerlei Gestalten einherschleichenden monophysitischen Irrwahn bestritt), sowie in jenen gegen Cyrill von Alexandria gerichteten Streitschriften (s. o.), gegen den Letzteren in *Κατὰ Νεστορίου πρὸς Σποράκιον* (welche Schrift indessen hinsichtlich ihrer Echtheit angefochten wird); endlich V. als praktischer Theologe in verschiedenen paränetischen Schriften (z. B. *Περὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης*) sowie in seinen Briefen. Der letzteren sind 228 erhalten, worunter viele von hohem zeitgeschichtlichen Interesse.

Über Diodors Fragmente handeln (außer Suid. u. Ebedjesu, l. c.): J. A. Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles, t. IX, p. 277 ff.; Ernesti, Opuscc. theol. p. 498 sq.; Neander, D. h. Chrysost., 3. A., I, 27 f.

J. Chrysostomi opp. gr. et lat. edd. Fronto Ducaeus et Morellus, 12 t. f. Paris 1609 (1636). Besser die Ausgabe von Bern. de Montfaucon, 13 f. f. Paris 1718–1738 (recus. Venet. 1734). Danach bei M. t. 47–64. Neueste Ausgabe von Field, 8 voll., Oxon. 1839–55. — Vgl. J. Chrysost. opp. praestantissima ed. Lomler, Berol. 1840; Hefeles Chrysostomus-Postille (4 Bände Predd. aus d. Werken des Chr., 3. A., Tübing. 1857), sowie die Monogrr. v. Neander (3. A., 2 BB., Berlin 1858), Böhringer (I, 4); Rochat (frzös., 2 t., Par. 1865); Th. Förster (Chrys. u. s. Verh. zur antiochen. Schule, Gotha 1869); Ludwig (D. hl. Chr. in s. Verh. zum byz. Hof, Braunsberg 1883); L. Ackermann, Die Beredsamkeit des J. Chrysost., Würzb. 1888.

Theodori Mops. ep. Comm. in proph. min. ed. Wegnern, Berol. 1834. Vollständiger ders. Komm. in Ang. Mai Nova coll. VI u. Nova bibl. Patr. VII. Der Comm. in ep. ad. Rom. in A. Mai Spicil. Rom. IV. Vgl. die Zusammenstellung von O. F. Fritzsche: Theod. Mops. in N. T. comm. fragm., Turici 1847. Dazu dann die wichtige Publikat. von B. Swete, Theod. M. in epistolas B. Pauli commentarii. The Latin version with the greek fragments. With introd. etc. 2 vols. Lond. 1880–82. Ferner Sachau, Th. Mops. fragmenta syriaca., Lips. 1869. — Wichtigste Monogrr.: H. Kihn, Theod. v. M. und Jul. Afrik. als Exegeten, Freib. 1880. Vgl Möller in PRE.[2]; E. Nestle, Theod. v. Mops. u. Nestor. (Theol. Studd. aus Württbg. II, S. 210 ff.).

Des Nestorius Fragmente rc. bei Mansi, Conc. t. IV—VI; die lat. übers. Reden aus Mar. Mercator in Bibl. Gall. VIII, 629 ff. Vgl. Möller, PRE.[2] X u. Nestle, a. a. O.

Zu Ibas vgl. bes. Assemani, Bibl. or. I, 200 ff. III, 1. 85; G. Hoffmann, Verhandlungen rc. (oben, S. 84); Nestle in PRE.[2], VI.

Theodoreti opp. ed. Jac. Sirmond, Par. 1642, 4 t. fol. (nebst Suppl. v. Hardouin, 1684). Diese Ausg. mit etl. Zugaben erneuert in der gr.-lat. Ausg. von L. Schulze und Joh. Nösselt, Halle 1769—1774, 6 BB. 8; dann b. M., c. 80–84. — Vgl. die Monogrr. von Binder (frzös., Genève 1844); Specht (Theod. v. Mops. u. Theodoret, München 1871); Roos (De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, Hal. 1883); Bertram, De Theodoreti doctr. christologica, Hildesiae 1883; Alb. Ehrhard, Die Cyrill zugeschriebene Schrift *Π. τ. τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* ein Werk Theodorets v. Cyrus (Tüb. Theol. Quartalschr. 1888, II, III, IV).

c. Sonstige Antiochener von geringerem Ansehen und minder bestimmt ausgeprägtem Lehrtypus.

Hieher gehört zunächst eine Gruppe von Chrysostomus-Schülern, in sich begreifend:

Palladius, Bischof von Helenopolis in Bithynien, später — nachdem er als in die origenistischen und johannitischen Streitigkeiten Verwickelter ein längeres Exil bestanden — von Asprona in Galatien, gest. 431. Er schrieb einen Dialogus de vita et conversatione J. Chrysostomi (ediert gr. et lat. von Bigot, Par. 1680; auch in den Opp. Chrys. ed. Montf. t. 13), sowie, gestützt auf Rufins Vitae patrum monachorum oder auf eine ähnliche ältere Quelle (vielleicht von Euagrius Pontikus, s. S. 69), eine Zusammenstellung erbaulicher Mönchs- und Einsiedlerbiographien, dem kappadokischen Statthalter Lausus gewidmet (um 420) und daher betitelt *τὸ Λαυσαϊκόν*, lat. Historia Lausiaca (griechisch zuerst 1616 durch Meursius ediert, dann in Fronto Duc.

Auctar. Bibl. Patr. t. II, 1624 und in Coteler. Mon. Eccl. gr. t. III; bei M. t. 34). Vgl. den Art. „Pallad." in PRE.².

Nilus der Ältere oder der Eremit, gleich dem Vorigen ein Schüler und Verehrer des Chrysostomus, war zuerst Präfekt oder Exarch in Konstantinopel, dann, nach Preisgebung dieser glänzenden Stellung, zusammen mit seinem Sohne Theodulus Einsiedler auf dem Sinai (ca. 400—430), wo er zahlreiche erbauliche Traktate schrieb, z. B. De vita ascetica, De monachorum praestantia, Ad Eulogium de vitiis et de virtutibus, De octo spiritibus malitiae, de octo vitiosis cogitationibus (Bearbeitungen der ähnlichen Schrift des Euagrius, s. o.), u. s. f. Hauptausgabe derselben von Leo Allatius und J. M. Suarez, 2 t. Rom. 1668—78; b. M. t. 79. Vgl. W. Gaß, „Nilus" in PRE.².

Severianus, Bischof von Gabala bei Laodicäa in Syrien, ein Freund und Vertrauter des Chrysostomus, der aber seit 403 in die Reihen von dessen Gegnern überging und zusammen mit Theophilus seinen Sturz betrieb (Sokrat. h. e. VI, 7; Soz. VIII, 10), hinterließ verschiedene Homilien, bes. sechs zum Hexaëmeron, von hohem Interesse wegen der kraß realistischen Art, womit sie die eigentümlichen kosmologischen Vorstellungen der Syrer, betreffend das Verhältnis der Gestirne zur Erde, zum Ausdruck bringen. S. dieselben in Opp. Chrysost. ed. Montfauc. t. VI, p. 436 sq., und vgl. Feßler, Inst. patr. II, 60; Zöckl., Gesch. der Bez. I, 182.

Markus Diakonus in Gaza, Gehilfe des Bischofs Porphyrius bei s. Zerstörung der heidnischen Tempel daselbst und Verfasser einer Vita dieses seines Bischofs (geschrieben 420), die von hohem zeitgeschichtlichen Interesse ist und zugleich die nahen Beziehungen ihres Verfassers zu Chrysostomus hervortreten läßt. Vgl. Dräseke, Ztschr. f. wissensch. Th. 1888, III u. Ztschr. f. kirchl. W. 1888, I.

Ferner gehören hierher:

Philippus Sidetes, Presbyter zu Side in Pamphylien ca. 420, Verfasser einer für uns verlorenen Apologie gegen Kaiser Julianus, sowie einer *Χριστιανικὴ ἱστορία* in 36 BB., welche noch Photius (Bibl., cod. 35) kannte und von welcher eine kürzere Epitome sich längere Zeit im Gebrauche griech. Kirchenschriftsteller erhalten haben muß (s. die neuestens von C. de Boor [in den „Texten u. Untersuchungen" V, 2, 1888] daraus mitgeteilten Fragmente, welche einige kleine, aber interessante Reste von Schriften des Papias, Hegesipp und Pierius umschließen; vgl. ob., bei diesen).

Adrianus ca. 400 (seinem persönlichen Verhältnis nach unbekannt), Verfasser einer in der Geschichte der biblischen Hermeneutik epochemachenden *Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*, welche wesentlich antiochenische Grundsätze in betreff des Schriftauslegungsverfahrens entwickelt. Vgl. F. Gössling, Adrians *Εἰςαγωγή* ꝛc. herausgeg. Berlin 1887.

Polychronius, Bischof von Apamea in Syrien, † ca. 430, Bruder des Theodorus von Mopsuestia, dem er in Bezug auf gelehrte Schriftforschung nacheiferte, aber nicht ohne ihn wegen seiner hyperkritischen Haltung zu tadeln. Unter den auf atl. Gebiete selbständig forschenden KVV. ragt er, bes. auch als wirklicher Kenner des Hebräischen, hervor, wie dies sein vielfach interes=

santer Danielkommentar (fragmentarisch erhalten, nebst Fragmenten auch zu Hiob und Ezech.) zu erkennen gibt. Vgl. Bardenhewer, Polychr. v. Apam., Freibg. 1879.

Nachzügler der antiochenischen Theologie von wesentlich orthodoxer Haltung waren: Antiochus, Mönch in der Laura des hl. Sabas bei Jerusalem um 614, Verfasser eines *Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς*, d. h. einer Sammlung von 130 Homilien asketischen Inhalts; Modestus, Abt und später Patriarch zu Jerusalem, † 634, Verf. einiger Reden, dabei eines begeisterten *Ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Μαρίας* (s. über Beide: Nirschl, Patr. III, 578—80).

Über den gewissermaßen den Abschluß dieser Reihe orthodoxer griechischer Syrer bildenden Johannes v. Dam. im 8. Jahrhundert siehe das Mittelalter.

d. Schismatische syrische Theologen seit 451 (meist nur syrisch schreibend).

1. Als theologischer Hauptfortbildner des Nestorianismus seit Ibas sind hervorzuheben: Barsumas, Bischof von Nisibis, gestorben 489, wichtig als Begründer der Nestorianerkirche auf persischem Boden; Paulus der Perser aus Basra, Metropolit zu Nisibis um 560, hochgefeierter und einflußreicher theologischer Lehrer, Verfasser eines syrischen Kompendiums der Einleitung in die hl. Schrift (Maschel monutho desurtho), auf Grund dessen Junilius Afrik. in Kpl. sein Lehrbüchlein der biblischen Isagogik (siehe unten) ausarbeitete (vgl. Kihn, Theodor und Junilius, S. 254 ff.); Jesujab von Adiabene, Patriarch, gestorben 660, Verfasser einiger historischer und kirchenrechtlich interessanter Briefe. Vgl. V. Ryssel, Art. „Syrien", in PRE.[2] XV, S. 187.

2. Jakobitische Theologen: Jakob Baradäus, der Bettler, † 578, der große Organisator der syrischen Monophysitenkirche (s. KG. in Hdb. Bd. II, S. 78); Maruthas, † 649, erster „Primas des Ostens" oder Maphrian zu Tagrit bei Mossul; Jakob, Bischof von Edessa, † 708, gründlicher Gelehrter auf den Gebieten des Griechischen, Syrischen und Hebräischen, ein „syrischer Hieronymus" (Ryss.), Verfasser der ersten syrischen Grammatik (ed. Wright, Lond. 1871) und vieler exegetischer, kirchenrechtlich-liturgischer und sonstiger Werke (u. a. einer Textrevision der Peschitho unter Vergleichung der LXX; einer Chronik als Fortsetzung der eusebianischen, u. s. f.; vgl. Ryssel, in PRE.[2] VI); Georg, Bischof der Araber, † 724, Freund des Vorigen, dessen unvollendet gebliebenen Hexaëmeronkommentar er durch Hinzufügung eines 7. Buches zum Abschluß brachte, auch Verf. einer Chronik, eines dogmatisch und apologetisch interessanten Briefs an den Presbyter Jesus 2c. (s. V. Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber 2c. Gotha 1883, u. vgl. dens. in dem lehrreichen Artikel „Syrien", in PRE.[2]).

3. Über den Monotheleten Joh. Maro, gestorben 707, ersten Patriarchen dieser Sekte, siehe den Artikel „Maroniten" von C. Keßler in PRE.[2].

B. Die Theologie des Abendlands.

1. Voraugustinische Lateiner.

Sie zerfallen in die beiden Gruppen der traditional gerichteten und der vom Origenismus beeinflußten Theologen, wovon die erstere im wesentlichen in den Bahnen der älteren nordafrikanischen Schule wandelt, dabei aber mehr Nicht-Afrikaner als Söhne Afrikas zu ihren Vertretern zählt. Eine scharfe Grenzlinie zwischen den beiden zu ziehen ist unmöglich, da gerade einige der namhaftesten Traditionalisten in nebensächlichen Punkten einen starken Zug zum Origenismus hin bethätigen, beziehungsweise zwischen beiden Heerlagern hin- und herschwanken. Die im folgenden vorzuführenden beiden Reihen haben deshalb als nur relativ geschiedene Kategorien zu gelten.

a. Traditionalisten. — Wir verfahren bei unserer Aufzählung nach Nationalitäten, und zwar indem wir beginnen

α) bei den spanischen Vätern, deren wenigstens einige zu nennen sind:

Hosius, Bischof von Corduba, seit etwa 296, zum Konfessor geworden unter Maximian, dann vielgeltend bei Konstantin, Vorsitzender des nicänischen, sowie später des sardicensischen Konzils, wegen seines Festhaltens am nicänischen von Konstantius nach Sirmium verbannt und hier 357 zur Unterschreibung des sog. Homöersymbols oder der 2. syrenischen Formel 357 gezwungen; gestorben in Spanien 359, über 100 Jahre alt. — Verloren ist seine Ep. de laude virginitatis ad sororem suam, dagegen noch erhalten ein Brief an Kaiser Constantius (bei Athanasius Hist. Ar. ad monach., c. 42—44). Vgl. Gams, KG. Spaniens, II, S. 137 ff. (nur mit Vorsicht zu gebrauchen).

Juvencus, Landsmann und Zeitgenosse des Vorigen, ein unter Konstantin d. Gr. blühender christlicher Dichter und zwar Epiker, hinterließ mehrere hexametrische Dichtungen: 1. Historia evangelica, 4 Bde, der älteste Versuch einer Messiade; 2. Liber ad Genesin (Versifikat. von 1. Mos. 1—50, in 1441 Hexamm.); 3. Metrum in exodum (1392 Hexamm.); 4. in Josue (586 Hexamm.). Verloren ist das Gedicht De mysteriis. Zahlreiche ältere Ausgaben besonders der h. ev. (vor Galland. [t. IV] schon 29!). Beste Ausgabe von Arevalus, Rom. 1792 (bei M. t. 19). — Gebser, De Juvenci vita et scriptis, Jen. 1827. — Vgl. Ebert, Chr.-lat. Lit. I, 109—115.

Pacianus, Bischof von Barcelona, gestorben um 390, Verfasser von drei Briefen gegen die Novatianer (wobei Nr. 1: De catholico nomine, die berühmte Sentenz enthält: Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen); ferner eines Lib. exhortatorius ad poenitentiam und eines Sermo de baptismo. Siehe die Schriften bei Gall. t. VII und M. t. 13.

Potamius, Vorgänger des Vorigen als Bischof von Barcelona, schrieb ca. 355 eine Epistola ad Athanasium de consubstantialitate Filii Dei (bei M. t 8).

Priscillianus aus Abula (später Avila), als gnostisch-manichaisierender Sektenstifter enthauptet auf Befehl des Kaisers Maximus zu Trier (vgl. die KG.), hat 11 lateinische Traktate hinterlassen, erhalten in einer von G. Schepps entdeckten Würzburger Handschrift und von diesem Gelehrten

herausgegeben und kommentiert in CEL. t. 18, Wien 1888. Vgl. den vorläufigen Bericht desselben: „Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts", Würzburg 1886.

β. Gallische Väter. — Phöbadius (auch Phitadius, Foegadius, Saebadius), gestorben ca. 395, schrieb einige orthodoxe Streitschriften; so einen Liber contra Arianos (Kritik der 2. sirm. Formel, verfaßt 361) und ein Werk De fide orthod. contra Arianos. Unecht ist sein Glaubensbekenntnis (Libellus fidei). Siehe B. Gall. V; M. t. 20.

Martin von Tours, eigentlich pannonischer Abkunft und als heidnischer Jüngling im römischen Heere dienend, aber seit seiner Bekehrung hauptsächlich in Gallien wirkend, seit 375 als Bischof von Tours, gestorben 400, ist mehr als praktischer Kirchenmann, Missionar und Mönchspatriarch (vgl. die KG.), denn als Schriftsteller bedeutend. Die ihm zugeschriebene Confessio de s. Trinit. ist unecht. Vgl. die Monographien von Reinkens (2. A. Breslau 1870), Chamard (St. Martin. Paris 1874) und Lecoy de la Marche (Paris 1882).

Sulpicius Severus aus Aquitanien (wahrscheinlich geb. in Tolosa), eine zeitlang Rhetor und Rechtsanwalt, dann unter Martins Einfluß und nach seiner Anleitung als Asket lebend (ob Presbyter?), gestorben nach 410, schrieb nicht ohne Eleganz — als „christlicher Sallust" — einen Abriß der christlichen Welt- und Kirchengeschichte: Chronicon. l. II s. Historia sacra (abgefaßt um 403), sowie eine Vita S. Martini (um 400). Der letzteren, einem „Heiligenbild, entworfen im massiven Wunderglauben der Zeit" (Harnack), dienen zur Ergänzung eine um 405 verfaßte Dreizahl von erbaulichen Mönchsgesprächen (Collationes s. Dialogi tres), betreffend die asketischen Leistungen und Wunder der orientalischen Mönche und nochmals des hl. Martin, sowie drei Briefe (an Eusebius, Aurelius und Bassula). Einige weitere ihm beigelegte Briefe sind zweifelhafter Echtheit. — Die Opp. S. Severi bei Gall. t. 8, M. t. 20, am besten C. Halm im CEL, 1866. Vgl. Bernays, Über die Chronik des S. Sev., Berlin 1861. A. Harnack, in PRE², XV.

γ. Nordafrika ist in dieser Gruppe vertreten nur durch zwei oder bezw. drei Schriftsteller.

Zunächst durch den Geschichtschreiber und katholischen Kritiker des Donatismus Optatus, Bischof von Mileve in Numidien ca. 380 (De schismate Donatistarum ll. VII [ed. Du Pin, Par. 1700 u. ö., bei M. t. 11], vgl. die sehr scharfe, zum Teil hyperkritische Beurteilung in D. Voelter, Der Urspr. des Donatismus, Freib. 1883). Ferner durch den antiarianischen und antimanichäischen Polemiker

C. Marius Victorinus. Letzterer, dessen erst in höherem Alter — nach vieljährigem Wirken als Lehrer der Literatur und Beredtsamkeit — zu Rom (um 360) erfolgten Übertritt zum Christentum Augustin Conf. VIII, 2 ergreifend geschildert hat, ist vielfach (schon durch Schuld des ersten Herausgebers Rivinus, 1652) mit dem älteren Viktorin von Petabium einerseits (siehe S. 44 f.) und mit Cl. Marius Victor andrerseits zusammengeworfen worden.

Als von ihm herrührende christliche Schriften dürfen mit ziemlicher Sicherheit gelten: 1. Drei wider den Arianismus gerichtete Werke: Ll. IV. de trinitate adversus Arium (geschr. wie es scheint um 365); De generatione divina ad Candidum Arianum; De ὁμοουσίῳ recipiendo; 2. ad Justinum Manichaeum contra duo principia Manichaeorum et de carne Christi; 3. das Fragment De principio diei s. de loco Gen. 1, 5 (vgl. m. Gesch. der Bez. I, 224 f.); 4. drei Hymnen De trinitate. Bei mehreren der ihm beigel. Werke ist die Echtheit zweifelhaft; so bei den Libri de physicis (richtiger adv. physicos, geg. die Gegner des christl. Schöpfungsbegriffs) und bei dem Carmen de VII. fratribus Macchabaeis. Vgl. außer jener Ed. Rivini (Gotha 1652): B. Gall. t. 8; M. t. 8, sowie G. Koffmane, De Mar. Victorino, philosopho christiano, Vratislav. 1880.

Mit Mar. Victorinus vielleicht identisch, möglicherweise aber auch von ihm verschieden ist der Verf. des interessanten antignost. Carmen adv. Marcionem (richtiger adv. Marcionitas), das sich bei Tertullians Schriften befindet und wohl jedenfalls einen Nordafrikaner zum Verf. hat, aber nicht früher als in der 2. Hälfte des 4. Jahrhdts. (zwischen 360—370 etwa) verfaßt sein kann. (Für Victorinus als s. Urheber: E. Hückstädt, Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem, Leipzig 1875. Gegen die Annahme dieser Autorschaft, aber doch auch für einen Afrikaner um 370 als Verfasser: A. Oxé, Prolegomena adv. Marcionitas, Lips. 1888. Vgl. auch Harnack, Theol. Lit.=Z. 1888, Nr. 21.)

Über den donatistischen Schriftsteller Tychonius (ca. 400) siehe unten bei den theologischen Zeitgenossen Augustins.

δ. Die italienischen Inseln sind durch zwei namhafte Schriftsteller der traditionalen Schule vertreten. Nämlich zunächst Sicilien durch

Jul. Firm. Maternus, aus der Gegend von Henna in Sicilien, Verfasser der an die Kaiser Constantius und Constans gerichteten apologetischen Schrift De errore profanarum religionum (347), worin er die Monarchen des Reichs zur Vertilgung des Heidentums (gemäß Deut. 13, 6—10) auffordert; vgl. KG. in Hdb. Bd. II, S. 61. Ed. princ. von M. Flacius Illyricus, Argentor. 1562; in B. Gall. t. V, b. M. Ser. lat. t. 12. Neue kritische Ausgabe von Halm im CEL. t. 2, Wien 1867. Vgl. V. Schulze, Gesch. des Unterg. des griech.=röm. Heidentums, Jena 1887, I, S. 100 f. — Ferner gehört als Sardinier hieher:

Lucifer, Bischof von Calaris († 371), der strengste aller Traditionalisten des 4. Jahrhunderts, durch sein unbeugsames schroffes Verhalten im trinitarischen Streit seit Julianus zum Begründer einer bis ins 5. Jahrhundert hinein bestehenden Schismatikerpartei der Luciferianer geworden (KG. in Hdb. Bd. II, S. 62). In seinen in bäurisch rauhem Latein abgefaßten Schriften (aus den Jahren 355 bis nach 360) erscheint er als echter Nachzügler der älteren Nordafrikanerschule, fast nur mit Tertullian und Cyprian bekannt, allen vom Orient herstammenden Einflüssen abhold. Charakteristisch sind schon die Titel dieser Schriften, wie De regibus apostaticis; De non conveniendo cum haereticis; De non parcendo in Deum delinquentibus. In den 2 Bänden ad Constantium Augustum pro Athanasio (360) schilt er diesen Kaiser aufs rücksichtsloseste einen Apostat, satanischen Tyrannen und Antichrist; in „Moriendum esse pro filio Dei" (361) bekannte er sich ruhig und fest als Verfasser des hochverräterischen Werks. Ausgg. v. Coleti, Venet. 1775 f. (M. t. 13) und v. Hartel im CEL. t. 14. Vgl. Gust. Krüger, Lucifer und die Luciferianer, Lpz. 1886.

ε. Aus dem eigentlichen Italien gehören hieher mehrere Theologen, bei welchen bereits einige Beeinflussung von der Lehr= und Denkweise der Griechen wahrnehmbar ist und die daher als den Übergang zur origenistisch gefärbten Richtung bildend zu gelten haben.

Zeno, Bischof von Verona (vielleicht griechischer Abkunft?), ein Vor=

kämpfer der nicänischen Orthodoxie besonders gegenüber dem Arianer Auxentius von Mailand, gestorben um 380, Verfasser von 93 Sermones, die unter den älteren Denkmalen der lateinischen Kanzelberedtsamkeit keine ganz geringe Stelle einnehmen (Ausg. v. Ballerini, Veron. 1739 [b. M. t. 11] und neuestens von J. B. C. Graf Giuliari, Veron. 1883).

Philaster oder Philastrius, Bischof von Brixia (Brescia), gestorben um 387, gleichfalls entschiedner Arianerbekämpfer, verfaßte in Nachahmung des Epiphanius einen zwar kritiklos kompilierten, aber religions- und kulturgeschichtlich interessanten Liber de haeresibus, der sein Vorbild in der Kunst des Verketzerns noch überbot. Statt der 80 Häresien des Panarion werden hier deren 156 — 28 vorchristliche und 128 christliche — aufgezählt (Ausgg. v. Sichardus [Bas. 1528], J. Alb. Fabricius [Hamb. 1721], Galeardus [Vett. Brix. ac episc., Brix. 1738]; b. M. t. 12. Vgl. F. Oehler Corp. haereseologic. t. I, Berol. 1856).

Gaudentius, des vorigen Nachfolger (ca. 387—410) und Biograph (De vita et obitu Philastrii, herausgegeben zusammen mit Philaster von Galeardus l. c.), auch Verfasser von 21 Tractatus oder Predigten (worüber von Zezschwitz, Gesch. d. Pred., Hdb. IV, S. 228 [2. A.] zu vgl.).

Der sog. Ambrosiaster, ein unter den exegetischen Werken des Ambrosius überlieferter kurzgefaßter allegorisierender Kommentar zu den 13 paulinischen Briefen (noch in den symbolischen Briefen der luth. Kirche [z. B. C. Aug. a. 6] direkt dem Ambrosius beigelegt), muß um 380 in der römischen Kirche kompiliert worden sein, und zwar (nach Augustin Contra duas Pelagian. epp. IV, 4) durch einen gewissen Hilarius, nach Langen dagegen durch den römischen Presbyter Faustinus, einen Gegner des Damasus. Vgl. M. t. 17 und J. Langen, De commentarior. in epp. Pauli, quae Ambrosii — nom. feruntur, scriptore. Bonn 1880.

Damasus, Bischof von Rom 367—384, Verfasser von 12 historisch wichtigen Briefen, sowie einer Sammlung kürzerer christlicher Gedichte, 40 an der Zahl, meist Epitaphien, aber zum Teil auch lyrisch-panegyrischen und beschreibenden Inhalts (so: De Christo et Apostolis; De summis Pontificibus et martyribus, etc.). Bestritten ist die Echtheit der Hymnen auf den Ap. Andreas und auf die hl. Agatha. Opp. Damasi c. notis M. Milesii ed Sarazanius, Rom 1638 (Par. 1672). Opuscula et gesta Damasi ed. A. M. Merenda, R. 1754 (b. M. t. 13). Vgl. Mart. Rade, Damasus Bischof von Rom 2c. Freibg. 1882.

Siricius, Nachfolger des Vorigen (384—96), Verfasser von 7 Briefen, dabei der ersten Ep. decretalis, gerichtet an Bischof Himerius von Tarraco 385 (KG. in Hdb. Bd. II, S. 64). Siehe dieselbe bei M. t. 13 und vgl. Nirschl, Patrol. II, 359.

b. Origenistisch beeinflußte Theologen.

Hilarius Pictaviensis, der abendländ. Athanasius oder Pater orthodoxiae (Dr. eccl. durch Dekret Pius IX., 1852), wurde in vornehmer heidn. Familie zu Poitiers geboren ca. 310, empfing geg. 350 mit seiner Frau und Tochter die Taufe. Bald nach seiner Erhebung zum Bischof seiner Vater-

stadt (vor 355) mußte er, ein energischer Bekenner des nicänischen Glaubens, unter Konstantius eine 4jährige Verbannung nach Kl. Asien bestehen, wo er sein dogmatisches Hauptwerk über die Trinität verfaßte, mehreren Synoden beiwohnte und einige durch kühne Sprache (fast ähnlich der des Lucifer) ausgezeichnete Sendschreiben an den Kaiser richtete. Seit 360 wieder auf seinen Bischofssitz zurückgekehrt, führte er seine Bekämpfung der durch Auxentius von Mailand geführten Arianer bis zu seinem 366 erfolgten Tode unausgesetzt fort. Seine Theologie erscheint, bes. im Punkte ihres allegorischen Auslegungsverfahrens, an Origenes gebildet, doch eignet ihr auch vieles Selbständige. Namentlich weicht ihre spekulative Behandlung der Logoslehre, trotz mancher Anklänge an die doketisierenden Auffassungen des Clem. und Orig., mehrfach von der alexandrinischen ab; man begegnet bei ihm (De Trin. l. XII) u. a. zum erstenmal in der kirchlichen Christologie dem Gedanken einer Kenose (evacuatio) des Logos. Als Hymnendichter ist Hil. frühzeitig zu bedeutendem Ruhme gelangt*), hat aber auch vieles Unechte beigelegt bekommen.

I. Exegetische Werke: Commentar. in ev. Matth., vor 355 verfaßte, ledigl. alleg.-moral. gehaltene Auslegung. Tractatus super psalmos, nach 360 geschr. u. im Anschl. an Orig. die Pss. 1, 2, 9, 13, 14, 51—69, 91 u. 118—150 (nach griech. Numerierung) behandelnd; die zu einigen andern Pss. sind unecht. — Ein neuerdings durch Gamurrini (S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta, Rom. 1887) dem Hil. vindizierter Tract. de mysteriis, wie es scheint mit der v. Hieron. Cat. c. 100 unter ähnlichem Namen erwähnten Schr. identisch, behandelt die Vorbilder im A. T. und deren Erfüllung in Christo, leitet also hinüber zur folg. Schriftengruppe.

II. Dogmat. Werke: De fide contra Arianos s. de Trinitate l. XII, gewöhnl. nur mit dem letzteren Namen bezeichnet, das Hauptwerk des Hilar., verfaßt zwischen 356 u. 360 (neue Handausg. v. Hurter, Innsbr. 1887).

III. Polemische Werke: De synodis s. de fide orientalium, ein 359 aus dem Exil an s. gallischen Mitbischöfe gerichtetes Sendschr., bes. wichtig wegen der darin enth. krit. Prüfung u. Besprechung der Synodalsymbole v. Antiochia, Sardika, Sirmium u. Ancyra. Daran reihen sich die Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa (bes. geg. Lucifer v. Calaris gerichtet); ferner 2 Libelli supplices ad Constantium u. ein Libellus contra Const. (vgl. ob.); Libell. contra Auxentium, 2c.

IV. Hymnen. Als echt gilt bes. das schöne Morgenlied Lucis largitor splendide, welches der Ep. ad Abram beigegeben ist; doch hat neuerdings Reinkens die Echtheit sowohl dieser Ep. an Abra, die Tochter des Hilar., wie auch des Hymnus in Zweifel gezogen. Teils sicher unecht, teils zweifelhaft sind mehrere andere Hymnen. Dagegen läßt sich gegen die Authentie dreier in der Mozarab. Liturgie als hilarianisch überlieferten Hymnen (bei Daniel, Thes. hymnol. I, 2), sowie eines jüngst von Gamurrini (l. c.) edierten Hymn. contr. Arianos schwerlich etwas einwenden.

Hauptausg. ist die des Mauriners Peter Coustant, Par. 1693 f., vermehrt durch Scip. Maffei 2 t. f. Veron. 1730 (bei M. t. 9. 10). — Hub. Reinkens, Hilar. v. Poit., Schaffhaus. 1868; Ebert, I, 128 ff.; Semisch in PRE.[2] VI; Barbier, Vie de St. Hilar., Tours 1887; Th. Förster, Zur Theol. des Hilarius (Stud. u. Krit. 1889, I); Gamurrini l. c.

Ambrosius, Bischof von Mailand, geb. zwischen 333 und 340 in Trier als Sohn eines gallischen Oberstatthalters (Praef. praet.), als Anwalt und Staatsmann gebildet in Rom, Präfekt der Provinzen Liguria und Ämilia mit dem Sitze Mailand seit 373, aber schon im folgenden Jahre (obwohl damals nur erst Katechumene) durch eine mächtige Kundgebung des christlichen Volkswillens auf den Bischofstuhl dieser Stadt (erledigt durch des Arianers

*) Einen liber hymnorum et mysteriorum legt schon Hieron. dem Hilar. bei (s. ob. im Text). Vgl. Isidor De off. eccl. I, 6: Hilarius, Gallus, episc. Pictaviensis, hymnorum carmine floruit primus.

Auxentius Tod) erhoben, den er bis zu seinem am 4. April 397 erfolgten Tode inne hatte. Als unermüdlicher, siegreich vordringender Kämpfer wider die Reste des röm. Heidentums (bes. gegen Symmachus, s. KG., S. 64), wider den Arianismus (unter Führung der Kaiserinwitwe Justina) und sonstige Häresien (Jovinian, Bonosus rc.), hat er ebenso Bedeutendes geleistet, wie als Förderer der kirchlichen Disziplin und des Kultuswesens seiner Diözese und der lat. Kirche überhaupt. In letzterer Hinsicht hat er bes. als Förderer und Reformator der Liturgie und des Kirchengesanges, sowie als mustergültiger Hymnendichter bleibenden Ruhm erworben. Geringer ist seine Bedeutung als Kanzelredner (vgl. v. Zezschwitz in der Gesch. der Pred., Bd. IV, sowie Th. Förster [s. u.]) und noch geringer, trotz weithin erlangten Ruhms und geübten Einflusses, sein schriftstellerisches Verdienst, zumal auf dem Felde der Exegese. Hier bietet er Proben ausschweifendster Allegorisierung der bibl. Texte nach origenist. Vorbildern. Aber auch auf dogmatisch-polemischem Gebiete, bes. in Behandlung der theologischen und christologischen Fragen, erscheint er vielfach abhängig von fremden Mustern. Selbständiger und gehaltvoller erscheint er bei Erörterung der anthropologischen und soteriologischen Probleme, wo Tertullian und Cyprian seine Vorbilder sind; desgleichen in seiner praktisch-theologischen und ethischen Hauptschrift De officiis ministrorum, einer Nachbildung des ähnlich überschriebenen ciceronianischen Werks. Das infolge dieses Eklektismus etwas buntscheckige Gepräge seiner theologischen Arbeiten wurde schon von Hieronymus als ein Sichschmücken mit fremden Federn verspottet.*)

I. Exegetica, fast sämtlich aufs A. T. bezüglich und Homilienform tragend. Das Hexaëmeron (ll. VI) und der Lib. de Paradiso sind freie Nachbildungen der gleichnamigen Werke des Basilius. Ferner De Cain et Abel, De Noë et arca, De Abr., De Isaac et anima, De Jacob et vita beata, De patriarcha Joseph, De benedictionibus Patriarcharum, De Elia et jejunio, De Nabothe, De Tobia rc. Auch Enarrationes in duodecim Psalmos und Expos. in Ps. 118 (22 Homill. über den 119. Ps.). — Auf ntl. Gebiet: Expos. evang. sec. Lucam, ll. X.

Wegen des Ambrosiaster s. ob. (vorletzte S.).

II. Dogmat. u. polem. Schriften. De mysteriis; De poenit. l. II; Libr. V de fide s. de Trinitate ad Gratian. Imp. (geschr. 378—79); L. III de Spir. S. (dem Did. u. Basil. nachgebildet); Lib. de dominicae incarnationis sacramento.

III. Ethisch-paränet. Schriften. De officiis ministror. l. III das Hauptwerk auf diesem Gebiete, mehrfach separ. herausg. (bes. v. Krabinger, Tubing. 1837) u. neuerdings öfters monogr. behandelt; so durch Bittner 1848, Leitmeier u. Hasler (beide 1866), Reeb (Cic. u. Ambr. de off. verglichen 1877); am besten durch P. Ewald (Der Einfluß der stoisch-ciceron. Moral auf die Darst. d. Eth. d. Ambr., Lpz. 1881). — Ferner De virginibus ad Marcellinam sororem l. III (377); De viduis; De virginitate; Exhortatio virginitatis; De bono mortis; De fuga saeculi; L. II de obitu fratris sui Satyri, rc.

IV. Sonstige Reden (bes. die ber. Leichenreden De obitu Valentiniani II u. De ob. Theodosii M., sowie der für die Kultusgesch. interess. Sermo in translatione reliquiarum ss. Gervasii et Protasii). Ferner Briefe, 91 a. d. Zahl.

V. Hymnen u. liturg. Schriften. Hiebei bes. vieles Pseudoambrosianische, wie das (angebl. v. Ambr. u. Aug. zus. bei des letzt. Taufe in Maild. gesungene) Te Deum; die precationes duae ante missam; die ll. VI de sacramentis rc. Von den dem Ambr. beigelegten 96 Hymnen

---

*) Denn auf keinen Andern als auf Ambrosius zielt ab, was Hier. im Prolog seiner Homil. 39 in Lucam wider einen kurz zuvor ihm bekanntgewordenen Konkurrenten auf dem Felde der Lukasexegese sagt: es sei derselbe in verbis ludens, in sententiis dormitans; er gleiche einem oscen corvus crocitans et mirum in verbum de cunctarum avium ridens coloribus, quum totus ipse tenebrosus sit. Vgl. m. Hieronym., S. 174.

läßt die Benediktinerausg. (u. ihr folgend Bähr; ähnl. Mone ꝛc.) 12 als echt gelten; dageg. die neueste krit. Forschung (s. Förster, S. 263 f.) nur die vier: Deus creator omnium; Aeterne rerum conditor; Jam surgit hora tertia und Veni redemptor gentium.

Von den Ausgaben sind die ältt. v. Amerbach (1492), Erasm. (1527), de Montalto (1580 ff.) nicht mehr zu gebrauchen; aber auch die der Mauriner (Du Frische u. Le Nourry, 2 t. fol., Par. 1686; vgl. M. t. 14—17) ist jetzt übertroffen durch die Ausg. der Gebrüder Ballerini, 6 t. fol., Mediolan. 1875—86. — Vgl. Pruner, D. Theol. d. h. Ambr., Eichstätt 1862; A. Baunard, Hist. de St. Ambroise, Par. 1871 (deutsch v. J. Bittl, Freib. 1873), sowie als beste Monogr. Th. Förster, Ambr., Bisch. v. Mailand, Halle 1884.

Prudentius (vollständig: Aurelius Prudentius Clemens) — geb. 348 im tarraconensischen Spanien, eine Zeitlang als römischer Staatsmann eine angesehene Rolle spielend (Rektor einer spanischen Provinz), später einer asketischen Lebensrichtung sich widmend und während dieser Zeit zu einem der bedeutendsten christlichen Dichter des Altertums geworden, gest. gegen 410 — erscheint in mehreren seiner Dichtungen vorbildlich beeinflußt durch Ambrosius, z. Tl. auch vielleicht durch Damasus. Dem Ersteren gleicht er auch in seiner dogmatischen Haltung, sofern er gern auf die Nordafrikaner, besonders Tertull., zurückgeht, zugleich aber auch den Griechen manche Anregungen und Motive entnimmt. — Seine Gedichte sind dreierlei Art: 1) lyrische: der Lib. Cathemerinon (12 Hymnen zum Gebrauch für die täglichen Gebetsandachten) und das Peristephanon (14 Hymnen zum Gedächtnis christlicher Märtyrer, z. B. Laurentius, Hippolyt, Vincentius ꝛc.); 2. didaktisch-polemische: Apotheosis (1048 Hexameter, eine Apologie der Gottheit Christi gegen Sabellianer und Ebioniten); Hamartigenia (966 Hexameter, Rechtfertigung der biblischen Sündenfallserzählung, bes. wider die Marcioniten); Contra Symmachum ll. II (Bekämpfung der heidnischen Staatsreligion aus Anlaß der von Ambrosius wider Symmachus gerichteten Streitschriften); 3) bibl.-allegorische: die Psychomachia (915 Hexr., Schilderung des Seelenkampfs des Christen als eines Ringens der christlichen Tugenden mit heidnischen Lastern) und das Dittochaeon (Erklärung einer Sammlung biblischer Bilder [25 zum A.T. und 25 zum N.T.] in hexametrischen Tetrastichen]).

Ausgg. v. Arevalus (Rom. 1788), Obbarius (Tubing. 1845); M. (t. 59. 60); Dressel (Lips. 1860). Vgl. die Monogrr. v. C. G. Schmidt, Prudentiana (Ztschr. f. luth. Theol. 1866), Cl. Brockhaus, Aur. Prud. Cl. ꝛc., Lpz. 1872, und A. Puech (Prudence; Étude etc., Par. 1888).

Tyrannius Rufinus (auch Ruffinus), der eifrigste und konsequenteste aller Origenisten des Abendlands, wurde geb. um 345 zu Julia Concordia bei Aquileja, ging bald, nachdem er (370 oder 371) die Taufe und Diakonatsweihe empfangen, nach Alexandria zu Didymus, der den Grund zu seiner begeisterten Hingabe an den Origenes legte. Dann 379 siedelte er im Gefolge der reichen Römerin Melania nach Jerusalem über, empfing aus des Bischofs Johannes Händen, gleichfalls eines eifrigsten Origenisten, 390 die Priesterweihe, wurde aber bald darauf in erbitterte Streitigkeiten über des Origenes Ansehen und Rechtgläubigkeit verwickelt, wobei außer Epiphanius auch sein früherer Freund Hieronymus ihm feindselig gegenübertrat. Nach einer vorübergehenden Aussöhnung mit dem letzteren um 397 nach Aquileja zurückgekehrt, fuhr er mit seinem Bemühen, origenistische Schriften in lat. Übertragung unter den Abendländern zu verbreiten, fort, erzeugte dadurch neuen Streit (wobei auch Bischof Anastasius I. von Rom sich auf die Seite seiner

Gegner stellte), verlegte später wegen der Barbareneinfälle seinen Wohnsitz aus Aquileja nach dem südlicheren Italien und starb 410 in Messina auf Sizilien. — Der schriftliche Nachlaß Rufins begreift in sich einmal a) Übersetzungen griechischer Werke (von Origenes, Eusebius, Pamphilus, Evagrius, Gregor v. Nazianz) ins Lateinische, dabei namentlich jene willkürlich überarbeitende Version des Periarchon des Origenes, der Hieronymus eine strenger wörtliche entgegenstellte (s. m. Hieronym., S. 254 f.), aber auch die wirklich verdienstliche Übertragung der Eusebschen KG. und verschiedenes Andere. — b) Selbständige Werke, teils historischen Inhalts (außer der Fortsetzung der KG. Eusebius von 325—395 [vgl. Einl. in d. KG., Hdb. II, S. 13] noch die Historia eremitica s. liber de Vitis Patrum, eine für die ähnlichen Werke des Palladius, Theodoret und Moschus [vgl. oben bei diesen] vorbildlich gewordene Zusammenstellung von 33 erbaulichen Asketenbiographien), teils exegetischen (De benedictionibus XII patriarcharum, eine moral.-mystische Erklärung des Jakobssegens Gen. 49), teils dogmatischen (Expositio symboli apostolorum, von hervorragender Wichtigkeit für die Urgeschichte der Katechetik und Symbolik, vgl. Hdb. I, S. 27) und polemischen (die Apologia s. Invectivae in Hieronym. ll. II; die Apol. de fide sua ad Anastasium papam). — Von Silvia, einer „Schwester Rufins" (aber nicht des Aquilejensers, sondern wohl eines im Jahre 395 getöteten Staatsmannes Rufinus; s. Socrat. h. e. VI), besitzen wir seit Kurzem ein archäologisch und religionsgeschichtlich höchst interessantes Pilgerbuch über ihre Wallfahrt in dem hl. Lande (nächst dem Itinerarium Burdigalense aus dem Jahre 333 das älteste erhaltene Produkt dieser Literaturgattung), herrührend etwa aus der Zeit zwischen 380 und 400 und kürzlich von Gamurrini aus einer in Arezzo befindlichen Handschrift herausgegeben.

Hauptausg. von Rufin: Dom. Vallarsi, Veron. 1745 fol. (unvollendet, bes. ohne die Überss. aus dem Griech.), wiederholt b. M. t. 21. Vgl. Fontanini, Hist. litter. eccl. Aquilegiensis, 1742; M. de Rubeis, Diss. de Rufino monacho et presb., Venet. 1754; E. H. Marzuttini, De Tyr. Rufini fide et religione, Patav. 1835; Kimmel, De Rufino Eusebii interprete, Gerae 1838; A. Ebert, I, 308 ff.; Möller, in PRE.[2] 13.

Die Peregrinatio ad loca sancta der Silvia in dem oben b. Hilar. genannten Werke von Gamurrini, Rom. 1887. Vgl. darüber u. a. Th. Zahn, Gesch. des ntl. Kanon, I, 1, S. 46 f.

Hieronymus (vollständig Eusebius Sophronius Hier.), der schriftstellerisch Verdienstvollste der hier in Rede stehenden Vätergruppe und einer der gelehrtesten Väter des kirchlichen Altertums überhaupt, wurde geb. als ungefährer Altersgenosse des Ambrosius (zwischen 331 und 342 zu Stridon in Pannonia). In Rom empfing er seine Ausbildung in klassischer Literatur und Philosophie, sowie (um 360) durch Bischof Liberius die christliche Taufe, verweilte dann einige Zeit im westlichen Gallien (Trier) und in Aquileja, wo er mit Rufin befreundet wurde, und ging 373 mit mehreren Freunden zu längerem Aufenthalte nach dem Orient. Hier erlebte er in Antiochia während eines heftigen Fieberanfalles das bekannte anticiceronianische Traumgesicht (von ihm beschrieben in seiner Ep. 22 ad Eustochium), übte dann in der Wüste Chalkis bei Antiochia sich zuerst in asketischer Lebenssitte und brachte demnächst, nachdem der antiochenische Bischof Paulin ihm 379 die Priesterweihe erteilt hatte, einige Jahre bei Gregor von Nazianz in Kon-

stantinopel zu. Zwischen 382 und 385 treffen wir ihn in Rom als literarischen Gehilfen (Sekretär? Archivar?) des Papstes Damasus, sowie zugleich als eifrigen Förderer der Hingabe an das monastisch-asketische Lebensideal, bes. unter den vornehmen Römerinnen. Begleitet von einer derselben, der h. Paula und ihrer Tochter Eustochium, kehrt er ungefähr ein Jahr nach seines päpstlichen Gönners Damasus Tode nach dem Orient zurück, besucht die hl. Stätten Palästinas, sowie Alexandria (vgl. ob., S. 68 bei Didymus) und die nitrischen Klöster Ägyptens und läßt sich im Herbst 386 für den Rest seines Lebens — 34 Jahre, bis zu seinem am 30. Sept. 420 erfolgten Tode — zu Bethlehem, als priesterlicher Vorsteher einer frommen Mönchs- und Nonnengesellschaft, nieder. Teils die vorbereitenden Sprachstudien für sein Bibelübersetzungswerk nebst dieser Arbeit selbst (390—405), teils vielerlei exegetische und sonstige schriftstellerische Arbeiten, teils endlich die Teilnahme an mehreren Lehrkämpfen — insbesondere gegen Jovinian und Vigilantius, gegen Rufin und Johannes von Jerusalem und letztlich gegen die Pelagianer (Pelagianus selbst; Theodor v. Mopsf.) — füllen diesen letzten und wichtigsten Zeitraum seines Wirkens aus (vgl. KG. in Hdb. Bd. II, S. 66 f.). Von dem, was er Positives geleistet, erscheinen neben seiner bibelkritischen Thätigkeit (Itala-Revision und Vulgata s. Hdb. I, S. 190 f.), seine an Eusebius sich anlehnenden geographisch-antiquarischen und chronographischen Studien, sowie der auf eben denselben gestützte erste Versuch einer christlichen Literaturgeschichte oder Patristik als vorzugsweise verdienstlich. Unter den schriftstellerischen Erzeugnissen seiner antihäretischen Polemik ist der Dial. adv. Pelagianos als tüchtigstes zu schätzen. Vieles einzelne von hohem Interesse in literar- und kulturhistorischer Hinsicht umschließt seine briefliche Korrespondenz, worin freilich ebenso wie in den Streitschriften gegen Jovinian, Rufin 2c., auch die Schattenseiten seines Charakters, insbesondere sein maßloser Ehrgeiz*), seine Verketzerungssucht und sein krankhafter Asketismus, auf charakteristische Weise hervortreten. Am geringwertigsten sind seine stark allegorisierenden und gegenüber Origenes wenig selbständigen exegetischen Arbeiten, worin er sich über seinen Rivalen Ambrosius — trotz der Schärfe, womit er diesen kritisiert (oben, S. 95) — doch nicht allzusehr erhebt.

I. Biblisch-krit. und isagog. Arbeiten: die Itala-Revision (Verbesserung des Texts der alten lat. Bibelübers. nach der LXX), vorgenommen in Rom unter Damasus 382 84), wovon bes. noch erhalten der Psalter, in 2 Rezensionen: Psalterium Rom. u. Ps. Gallicanum. — Die Übers der h. Schrift aus dem Grundtext oder Vulgata, von ihm selbst als Bibliotheca divina bezeichnet, u. in 3 Teile zerfallend: aus dem Hebr. übersetzte BB. (kanon. A. T.), a. d. Griech. u. Chald. übers. atl. BB. (wesentl. = Apokryphen, diese aber nicht ganz vollständig), u. N. T. — Quaestiones hebraicae in Genesin. De nominibus hebraicis (sehr flüchtig auf Grund von Philos Onomastikon bearb.). De situ et nomin. locorum hebraicorum (Bearbtg. der Topika des Eus., bed. wertvoller als d. vor. Wk.).

II. Kommentare zum A. T. (in Ecclesiasten, in Isaiam, ll. 22, in Jer. l. 6, in Ez. l. 16, in Dan., in proph. minores) u. zum N. T. (in Matth. l. 4, in Ep. ad Gal., ad Eph., ad Tit., ad Philem., sämtl. sehr flüchtig gearb.). Dazu Überss. v. Homill. des Origenes in Cant. Cantic. (2 hom.) u. in Luc. (39 h.). — Einen verloren geglaubten Apokalypsekommentar des Hier. hat Haußleiter (Ztschr. f. kirchl. Wissch. 1886) in der Summa dicendorum des span. Presb. Beatus v. Libana nachgewiesen.

*) Vgl. z. B. sein Selbstlob gegenüber Rufin: Ego philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis (Apol. adv. Ruf. II); auch die selbstgefäll. Aufzählung seiner Werke am Schl. seines Catal. (n. 135), u. s. f.

III. Historische Arbeiten: Chronicon Eusebii (Übers. nebst Forts. bis 378, vgl. oben bei Euseb., S. 60 f.). De viris illustribus s. Catalog. (s. ob., S. 13). Vita Pauli Theb., Malchi, Hilarionis (romanhafte Einsiedlerbiogrr.).

IV. Polem. u. dogmat. Werke: Dialog. adv. Luciferianos (geschr. um 379); L. adv. Helvidium de perpet. virginitate b. Mariae (um 382); contr. Jovinian. l. II (392); contr. Vigilantium (406); contr. Joh. Hierosolymit. (398); Apol. adv. Rufin., l. III (402—3); Dial. contr. Pelagianos (415). — Hieher gehörig auch d. Übers. v. Didymus De spir. s. Ferner versch. Briefe, bes. die an Augustin (Ep. 102. 103. 105. 112. 115).

V. Asketische Schriften: die wichtigeren der 116 Briefe (bes. Ep. 14 ad Heliodor; Ep. 22 ad Eustochium; Ep. 52 ad Nepotianum s. de vita clericorum; Ep. 58 ad Paulin; Ep. 70 ad Magn.; Ep. 107 ad Laetam — vgl. H. Hurters Ausg. von 11 Epp. selectae, Innsbr. 1870); auch eine Übers. der Regula S. Pachomii, sowie der Monita et praecepta dess. Mönchsheiligen ꝛc.

(Unter den überaus zahlr. opp. spuria sind bes. hervorzuh. der wahrschl. dem Pelagius [s. unt. bei diesem] zu vindiz. Comm. in Epp. Pauli, die eben diesem zugehör. Ep. ad Demetriadem; der Liber Comitis s. Lectionarium per circulum anni [liturg. wichtige Leseordnung oder Perikopenreihe, jedenfalls uralt u. der Zeit des Hier. nahestehend]; das s. g. Martyrologium Hieronymi [8. od. 9. Jhdt.]).

Ausgaben u. Monogrr. Die Ed. princ. v. Erasmus (1516, 9 t. f.), sowie die folgg. v. Marianus Victorius (1565) u. Martianay (Par. 1693 f., Maur.-A.) jetzt veraltet. Besser Dom. Vallarsi (11 t., Veron. 1734; verb. 1766 ff.); danach M. t. 22—30. Für CEL haben Reifferscheid und Corssen die Herausgabe übernommen. — Biogrr. v. Collombet (deutsch, Rottweil 1846 f.), Zöckler, Goth. 1865; Thierry (Par. 1867); Cutts (Lond. 1877). Vgl. die krit. u. sprachgeschichtl. Monogrr. v. Clericus, Quaest. Hieronymianae, Amstd. 1719; A. Schöne, Quaestt. Hier. capp. selecta, Berol. 1864; E. Lübeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Lips. 1872; M. C. Paucker, De latinitate Hieronymi etc., Berol. 1881; G. Hoberg, De S. Hier. ratione interpretandi, Bonn. 1886.

2. Augustinus und seine Zeitgenossen.

Aurelius Augustinus, 354—430, von sämtlichen KVV. des Altertums der originalste und geistig bedeutendste, übertrifft, was tiefgreifende vielseitige und nachhaltige Einwirkung auf den Entwicklungsgang des christlichen Geisteslebens betrifft, nicht nur sämtliche übrige s. g. Doctores ecclesiae des Morgen- wie Abendlands, sondern auch den Origenes. Er vermittelt die von diesem großen Alexandriner ausgegangene mächtige Geistesströmung mit der abendländisch-orthodoxen (insbes. der nordafrikan.) Lehrtradition auf geschicktere und geistvollere Weise als seine beiden älteren Zeitgenossen Ambrosius und Hieronymus, und legt eben damit hauptsächlich den Grund zu dem überaus hohen und glanzvollen Ansehen, das ihm durch alle folgenden Jahrhunderte der älteren und mittleren Zeit verblieben. Er erscheint überhaupt als der Riesengeist, der allein unter den theologischen Größen, welche die kirchliche Entwicklung der 14 Jahrhunderte zwischen Paulus und Luther hervorgebracht hat, dem letzteren annähernd ebenbürtig genannt werden kann. — Da ähnlich, wie dies bei Athanasius der Fall ist (S. 64), sein Lebensgang ein beträchtliches Stück der gleichzeitigen KG. in sich begreift, gilt es, hier nur an die Hauptmomente desselben zu erinnern. Es wird dies so geschehen, daß zugleich seine Entwicklung als theologischer Lehrer und Schriftsteller in Kürze skizziert wird.

a. Die Zeit von Augustins Geburt in Tagaste (13. Nov. 354) bis zu s. Taufe in Mailand durch Ambrosius (Ost. 387) bildet die Vorgeschichte seines christlich-theologischen Wirkens. Als bedeutsame Hauptstadien schließt dieselbe in sich die an jugendlichen Verirrungen reiche Schulzeit in Madaura und Karthago, die Epoche des 9jährigen Neophytentums im Manichäerorden (374

bis 83), endl. die Zeit seiner allmählichen Befestigung auf dem Grunde christlicher Überzeugung während des Rhetorwirkens in Rom (bis 384) und in Mailand (bis zur Bekehrung, Herbst 386). Nur philosophische Gegenstände hat er während dieser Zeit schriftstellerisch behandelt; so in der Erstlingsschrift De apto et pulchro (379) und in jenen aus der Zwischenzeit zwischen Bekehrung und Taufe herrührenden Schriften, wie Contra Academicos l. III (386), De vita beata, De ordine. Desgl. in den Studien über die sieben artes liberales, wovon vollst. erhalten sind: die Grammatik (ed. von A. Mai, N. Bibl. Patr. I, und von Weber, Marb. 1861) und die Musik (De musica l. VI, fertig ausgearbeitet erst in Afrika um 390), bruchstückweise die Dial. (ed. Crecelius, Elberf. 1857) und die Rhetorik (vgl. Aug. Reuter, Zu dem augustin. Fragment De arte rhetorica, in der Gratulationsschrift „Kirchengeschichtl. Studien“ 2c., Leipz. 1888).

b. Die Übergangszeit zwischen der Rückkehr des Neubekehrten nach Afrika und seiner Übernahme des Episkopats von Hipporegius (388—395). Sie bleibt größtenteils auch noch philosoph. Arbeiten gewidmet (Soliloquia ll. II, De immortalit. animae, De magistro, De quantitate animae), läßt aber auch schon die Anfänge theologischen Schaffens hervortreten, bestehend in den ersten Streitschriften wider die Manichäer (De morib. eccl. cath., De Genesi c. Manich. 2c., s. unt.), der ersten Schrift wider die Donatisten (Psalmus contra partem Donati), der ersten dogmatischen Schrift De fide et symbolo (ursprünglicher Synodalvortrag für ein Konzil zu Hippo 393) und einigen moralisch-asketischen Traktaten (wie De mendacio und De continentia, beide vom Jahre 395).

c. Die (hauptsächlich) antidonatistische Kampfzeit des Bischofs von Hippo, 395—411, in sich begreifend auch mehrere der wichtigsten exegetischen und dogmatischen Publikationen (De doctr. chr. 397; De consensu evangelistarum; De Genesi ad litteram, 400—412), größtenteils auch schon das spekulativ theologische Hauptwerk De trinitate, seit 400. Ferner gehören hieher die um 400 verfaßten Konfessionen und das ca. 404 entstandene große antimanichäische Werk Contra Faustum Milev.

d. Die antipelagianische Kampfzeit, 412—430, zugleich Entstehungszeit des Werks vom Gottesstaat als der größten Hauptleistung auf apologetischem Gebiete (413—426), des wertvollen dogmatischen Enchiridion ad Laurentium (421), der Streitschriften wider die Priscillianisten, die Semipelagianer und die Arianer (s. u.), sowie der autobiographisch ebenso sehr als dogmengeschichtlich wichtigen Selbstkritik, welche er schließlich in dem auf seine gesamte vorhergegangene Schriftstellerthätigkeit zurückschauenden Retraktationenwerke (geschrieben 427) an sich vollzog.

Systematisch zusammengeordnet zeigt die zahlr. Werke des gr. Kirchenlehrers die folg. Übersicht:

I. Philosophische Schrr.: s. oben.

II. Apologet. u. dogmatische. De civitate Dei contra paganos, ll. 22 ad Marcellinum comitem Afr. (Würdigung dieses in d. Gesch. der apolog. Lit. epochemachenden Werks vgl. R. Kübel, Gesch. d. Ap.; Hdb. III, S. 209—211 der 2. A.); De fide et symbolo; De doctrina christiana l. IV (zugl. f. bibl. Hermeneutik u. Isagogik wichtig, vgl. Hdb. I, S. 29); Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et charitate (s. ebend., S. 27); De trinitate ll. XV; De fide et operibus (geschr. 413).

III. Moralisch-asketische. De continentia; De mendacio (nicht zu verwechseln mit der spät. antipriscillian. Schrift Contra mendac., s. unt.); De bono coniugali (gegen Jovinians Herabs. der Ehe); De adulterinis coniugiis (gegen die Wiederverheiratung Geschiedener); De agone christiano; De s. scriptura speculum, 428 (in echter Textgestalt erst durch A. Mai, Nova Bibl. Patr. I, ediert; besser neuerdings durch Weihrich in CEL vol. 12, Wien 1887).

IV. Polemische, die bei weitem reichhaltigste dieser Schriftengruppen. Außer dem zusammenfassenden Werke De haeresibus ad Quodvultdeum episc. (geschr. um 429, Beschreibung u. Kritik v. 88 Ketzereien, anhebend m. Simon Magus u. schließend mit Pelagius) sind sechs bes. Klassen ketzerbestreitender Schriften zu nennen: a) Wider die Manichäer: De morib. eccl. catholicae et Manichaeorum; De vera religione; De utilitate credendi; De lib. arbitrio l. III; De Genesi contr. Manich. l. II; Contr. Adimantum; Contr. Faustum Milev. l. 33; Acta s. disputatio contr. Fortunatum (vom J. 392); Acta cum Felice Manich. (ca. 404), u. s. f. — b) Gegen die Donatisten: Psalmus abecedarius contr. partem Donati (rhythmisch-alphabet. Lehrgedicht vom J. 393); Contra Parmenianum; ad Tychon. l. III; Contra litteras Petiliani l. III; De baptismo contra Donatistas l. VII; Contra Cresconium grammaticum; Breviculus collationis c. Donatistis (kurzer Auszug aus den Akten des gr. Rel.Gesprächs v. Karthago (411). — c) Gegen die Priscillianisten: Contra mendacium ad Consentium (ca. 420). — d) Gegen die Arianer: Contra sermonem Arianorum; Contr. Maximinum; Collatio cum Maximino (alle v. J. 420/30). — e) Gegen die Pelagianer: De peccatorum meritis et remissione ad Marcellinum, ll. III (412); De spiritu et litt. ad eund; De nat. et gratia; De gestis Pelagii ad Aurelium (auch De gestis Palaestinis, 416); De grat. Christi et pecc. originali; De nuptiis et concupiscentia (419); Contra duas epp. Pelagianorum ad Bonifacium Papam. Das bedeutendste, hieher gehörige Werk sind die Libri VI contra Julianum Eclan. (vgl. u.). — f) Schutzschriften für das Prädestinationsdogma geg. die hadrumetan. Mönche u. die Semipelagianer; näml. geg. Erstere (s. KG. in Hdb. Bd. II, S. 70): De grat. et lib. arbitrio und De correptione et gratia (427); gegen Letztere: De praedest. sanctorum und De dono perseverantiae.

V. Exegetische. De Genesi ad litt. l. XII (die größte der drei Genesisauslegungen Aug.s, vgl. m. Gesch. d. Beziehungen, I, S. 231—241); Quaestt. in Heptateuchum (zu Pentat., Jos. u. Richt.); Enarratt. in Pss. 150 (erbaul. Psaltererklärung, aus Predd. hervorgeg., im MA. bes. beliebt u. oft abgeschrieben). — Auf ntl. Gebiete: De consensu evangelistarum ll. IV; Quaestt. evangg. l. II; De serm. Domini in Monte l. II; Tractat. 124 in Ev. Joh. etc.

VI. Katechet. u. Homilet. De catechizandis rudibus, auf Anlaß des karthag. Diakons Deogratias ca. 400 verfaßt. — Sermones 364, eingeteilt bei den Maurinern in vier Klassen: 1. Sermones de scripturis (V. et N. Ti.), 2. S. de tempore (n. d. Kirchenjahr, 88 a. d. Zahl); 3. S. de Sanctis (67); 4. S. de diversis (24). — Außerdem 231 als unecht oder zweifelhaft geltende Predd.

VII. Briefe (270 a. d. Zahl), sowie die autobiogr. Werke: Confessionum l. XIII (oft separat herausg., am besten [freilich nur kommentierend, nicht textkrit.] durch K. v. Raumer, 2. A., Gütersloh 1876) u. Retractationum l. II (vgl. ob.).

Ausgaben und Monographien. Opera Aug. ed. Amerbach (11 t. f. Basil. 1506), Des. Erasmus (10 t., ib. 1528); studio theoll. Lovaniensium (Antv. 1577). Am besten die Mauriner Th. Blampin und P. Coustant, 11 t. f. Par. 1679—1700 (nachgedr. Antwerp. 1700 ff. [in 12 t.] sowie durch Gaume, Par. 1839, auch in M. t. 32—46). — Für CEL bereiten u. a. Knöll, R. Müller, Zycha, Petschenig rc. krit. Ausgg. vor (wegen Weihrichs s. v., III). Neuere Biogrr. von C. Bindemann, 3 BB. (Berl. 1844—69); Poujoulat (a. d. Franz. v. Hurter, Schaffh. 1847); Böhringer (K. Chr., 2. A., Bd. 11).

Von sonst. Monogrr. vgl. A. Dorner, Augustinus, sein theol. Syst. u. s. relphil. Ansch., Berl. 1873; G. Loesche, De Aug. plotinizante, Jen. 1880; J. Storz, D. Philos. des h. Aug., Freib. 1882; K. Scipio, Des Aur. Aug. Metaphysik rc., Leipz. 1886, sowie als bedeutendste von allen: H. Reuter, Augustinische Studien, Goth. 1887 (vorh. z. Tl. in der Ztschr. f. KG. erschienen).

Augustins theologische Zeitgenossen, und zwar a) die unmittelbaren Anhänger und Geistesjünger. — Possidius, Bischof von Calama in Numidien, A.s ältester Biograph (Vita S. Augustini) — in den größeren Ausgaben der Opp. Aug., z. B. der Maur.A. t. X; auch öfter bes., zuletzt durch H. Hurter, Bibl. P. sel., Innsbr. 1869.

Paulus Orosius, Presbyter aus Bracara in Spanien, seit 415 teils in Afrika, teils in Palästina am pelagianischen Streit beteiligt, gest., wie es scheint, vor 420, Verf. eines Apologeticus de arbitrii libert. contr. Pelagium, eines Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum und einer ähnliche apologet. Zwecke wie Augustins Buch vom Gottesstaat verfolgenden kirchlichen Weltgeschichte: Histor. adv. paganos l. VII (beste Ausgabe von Zangemeister in CEL, t. V, 1882).

Cölius Sedulius, christlicher, rechtgläubiger Dichter um 430, seiner Abkunft (ob Irländer?, ob „Achäer", also Grieche?) und persönlichen Verhältnissen nach unbekannt, Dichter des Carmen paschale in 5 BB. (nach dem Muster der Hist. evangelica des Juvencus, aber poetisch schwungvoller), u. a. m. (vgl. die Monogr. von Hümer 1878 und Leimbach 1879).

Paulinus von Nola, geb. in Aquitanien 353, Presbyter in Barcelona 393, seit 409 Bischof in Nola, wo er 431 starb, pflegte regen brieflichen Verkehr mit Augustin, Hieron. ꝛc., wurde aber hauptsächlich berühmt durch seine eleg. christlichen Lateindichtungen (ungefähr 30, dabei besonders wichtig die 15 Hymnen auf seinen Lieblingsheiligen, den nolanischen Märtyrer Felix, dem er auch eine prächtige Basilika erbaute). Opp. edd. Le Brun, Par. 1685; Muratori, Veron. 1736; b. M. t. 61. Vgl. Buse, Paulin v. N. u. s. Zt., 2 BB., Regensb. 1856; Lagrange, P. v. N., 1882; Hauck in PRE².

Paulinus, Diakon zu Mailand, der eigentliche Erreger des Streits wider Cölestius und Pelagius 412 (s. KG., S. 68), Verf. einer Vita S. Ambrosii, sowie eines Libell. contr. Coelestium ad Zosimum Papam 417 (bei M. t. 20).

Marius Mercator, afrikanischer Laie in Konstantinopel, eifriger Ankläger der Pelagianer und der Nestorianer daselbst um 430, in mehreren zwar theologisch geringwertigen, aber als Geschichtsquellen wichtigen Schriften (ed. Steph. Baluz., Par. 1684; b. Gall. t. VIII; M. t. 48). Vgl. Wagenmann in PRE², IX.

b) Gegner Augustins. — Zu ihnen gehört zunächst ein Donatist: der als Grammatiker und biblische Hermeneutiker bedeutende Tychonius (Tichonius) in Karthago, gest. wohl bald nach 400, Verfasser mehrerer Schriften, welche Gennad. Catal. 18 nennt und wovon der Lib. de septem regulis die wichtigste (vgl. Volck, Kan. u. Hermen. in Hdb. I, S. 753).*) Über seinen Apokalypsekommentar vgl. Haußleiter a. a. O. (ob., S. 474).

Pelagius (Morgan, auch Brito genannt wegen seiner britischen Heimat), Begründer der pelagianischen Häresie (s. KG., S. 68), gest. nach 418, entwickelte seine einerseits asketisierenden, andrerseits flach rationalistischen (bes. mit der Denk- und Lehrweise der Antiochener sich berührenden) Ansichten auf anthropologischem Gebiete in mehreren Schriften, die bis auf kleine Fragmente verloren sind; so De natura; De lib. arbitrio, De fide. Erhalten ist von ihm unter des Hieronymus Werken eine Ep. ad Demetriadem (geschrieben 415), sowie die Expositiones in Epp. Pauli XIV; letztere freilich in von späterer Hand (ob durch Cassiodor?) expurgierter und der orthodoxen Lehrweise genäherter Bearbeitung vorliegend, ja möglicherweise (s. F. Klasen in

*) Wo übrigens (in Aufl. 3) das Druckversehen: „† 449" (statt † ca. 400) zu verbessern ist.

der Tüb. Theol. Quartalschr. 1885, II. III) überhaupt nicht dem Pelagius, sondern erst einem Schüler desselben angehörig.

Cölestius Scotus, des Vorigen begeisterter Anhänger und Mitstreiter (vgl. seine 7 auf die Klage des Paulinus hin zu Karthago verurteilten Sätze) schrieb XVI Definitiones oder Beweisgründe für die Möglichkeit des Unsündlichbleibens der Menschen, sowie 3 Brr. De virtute, an seine Ältern gerichtet.

Julianus von Eclanum, der begabteste, aber auch heftigste pelagian. Gegner Augustins, liegt in zahlreichen, bei Augustin (bes. l. VI c. Jul., siehe oben) erhaltenen Trümmern und Splittern seiner Schriften noch vor. Hauptwerk scheinen die Libri VIII ad Florum contra Augustini l. sec. de nuptiis gewesen zu sein. Vgl. die Fragm. b. M. t. 21.

Gleich diesen Vorkämpfern des Pelagianismus gehört auch der Begründer der semipelagianischen Häresie zu Augustins unmittelbaren Zeitgenossen:

Johannes Cassianus, orientalischer Abkunft (natione Scytha) nach Gennad.*), dagegen nach neuerer kritischer Untersuchung (Ebert, Petschenig) vielmehr um 360 in Südfrankreich geboren, aber im Orient theologisch gebildet, und zwar zuerst (während der Jahre 385—394) in Bethlehem, sowie bei den Mönchsvätern Ägyptens, dann in Konstantinopel bei Chrysostomus. Nach mehrjährigem Verweilen auch in Rom, ließ er sich (ca. 415) in Massilia als Klostervorsteher nieder und starb hier nach etwa 20jähriger Thätigkeit als Mönchsorganisator und -Schriftsteller 435. Hauptwerke: De institutis coenobiorum l. XII, ca. 417; Collationes Patrum XXIV, ca. 427 (mit dem berühmten Angriffe auf Augustins Gnaden- und Prädestinationslehre in Coll. XIII; s. KG., S. 70); Libri VII de incarnat. Christi, ca. 431. Das letzt. Werk ist geschrieben auf Leos, des späteren Papsts, Betrieb und bekämpft den Nestorianismus, als eine dem Pelagianismus verwandte Häresie.

Frühere Hauptausgabe Cassians v. Alardus Gazäus, Arras 1628 auch Par. 1642; Francof. 1722; Lips. 1733 (bei M. t. 49. 50). Weit besser in krit. Hinsicht d. ed. Petschenig in CEL. t. 13. u. 17. Die Collationes auch in Hurters Bibl. P. sel., Ser. II, 3, 1887. — Vgl. J. Wiggers, De Jo. Cassiano dissertt. III, Rostock 1824. 25; L. F. Meier, Jean Cassien, Strassb. 1840, u. bes. Petsh. in der biograph. Praef. zu CEL. t. 17.

3. Die nachaugustinische Theologie.

a. Die Semipelagianer oder die Schule von Massilia.

Zu dieser den Standpunkt Cassians z. Tl. verschärfenden, z. Tl. mildernden Gruppe, welche übrigens ihre Wirksamkeit nicht über das Jahr 500 hinaus erstreckt, gehören hauptsächlich:

Vincentius von Lerinum, Mönch auf der kleinen Insel Lerins oder St. Honoré bei Cannes, gest. 450, Verf. des als dogmatisches Kompendium berühmt und einflußreich gewordenen Commonitorium pro cath. fidei antiquitate et universitate, das er 434 unter dem Namen Peregrinus adv. haereticos schrieb und worin er, besonders am Schlusse (c. 37 und 43), seinen Gegensatz gegen den strengen Augustinismus deutlich hervortreten läßt (was die orthodoxe römische Tradition vergebens zu leugnen sucht). Zahlreiche

*) S. dessen Catal. n. 62: Cassianus natione Scytha, Constantinopoli a Joanne Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Massiliam presbyter condidit duo monasteria.

Ausgaben (bes. wertvoll die von Klüpfel (Viennae 1809), von Herzog (3. ed. em. et aucta, Aug. Vind. 1873; auch b. M. t. 50 und bei Hurt. Op. sel. IX).

Eucherius, Bischof von Lyon, † 449 oder 450, Verf. eines nicht mehr erhaltenen Auszugs aus den Werken Cassians, sowie der Schriften De laude eremi; Ep. ad Valerianum de contemptu mundi; Instruction. l. II ad Salonium filium Liber formularum spiritualis intelligentiae (wichtig in der Gesch. der Hermeneutik, s. Hdb. I, S. 29 u. 753). Siehe M. t. 50 u. vgl. A. Gouilloud, S. J., St. Eucher, Lérins et l'égl. de Lyon au V. siècle. Par. 1881.

Hilarius, Bischof von Arles, † 449 oder wenig später, bekannt aus dem Streit um seine Metropolitanrechte mit Leo d. Gr. (KG. in Hdb. Bd. II, S. 73), schrieb eine Vita S. Honorati (seines Vorgängers, † 429) und eine Ep. ad Eucherium. Eine Beteiligung an der semipelagianischen Heterodoxie der übrigen hier Genannten läßt sich bei ihm nicht direkt erweisen.

Salvianus, Presb. in Massilia, † ca. 484, schrieb (außer mehreren verlorenen Werken, deren Gennad. c. 68 gedenkt): 1) als stilistischer Nachahmer des Lactantius das apologetische Werk De gubernatione Dei l. VIII, dessen Titel eigentlich lautet: De praesenti judicio, denn es entwickelt in interessanter geschichtsphilosophischer Betrachtung, bes. im Hinblick auf die Verheerungen der Völkerwanderung, den Gedanken: die Weltgeschichte sei schon in gewöhnlichem Sinne das Weltgericht; 2) Adversus avaritiam (eigentlich: Timothei ad eccl. catholicam) l. IV, als kultur- und sittengeschichtliches Gemälde trotz mancher rhetorischer Übertreibungen ein sehr bedeutendes Werk. — Die früheren Ausgaben Salvians (M. t. 53) sind seit den Editionen von C. Halm (in Mon. Germ., 1877) und F. Pauly (in CEL, t. 8) antiquiert. Vgl. Zschimmer, Salv., Presb. v. Mass. 2c., 1875, und Hauck in PRE.².

Faustus, Bischof von Rhegium (jetzt Rinz), † 493, während der Jahre 470—490 siegreicher Vorkämpfer der südgallischen Semipelagianer (KG. in Hdb. Bd. II, S. 74), Verf. von De gratia Dei et hum. mentis libero arbitrio (bei M. t. 58).

Arnobius der Jüngere, des Vorigen Mitstreiter, Verf. des „Praedestinatus" (KG. l. c.) um 470; b. M. t. 53.

Gennadius, Presbyter zu Massilia, † ca. 496, Verf. einer, Fortsetzer des hieronymian. Catal. viror. ill. bis um 480 (s. ob., S. 13) und einer dogmatischen Schrift: De fide sua s. de dogmatibus ecclesiasticis in 88 Kpp., die er dem Papste Gelas. I (492—496) zusandte, die aber jetzt in von späterer Hand interpolierter Gestalt vorzuliegen scheint (b. M. t. 58). Vgl. E. Jungmann, Quaestiones Gennadianae, Lips. 1881.

b. Die strengen Augustinianer z. Z. der semipel. Lehrkämpfe (430—530).

Prosper Aquitanus, † zwischen 455 und 461, gelehrter Laie, wie M. Mercator, und von ähnlichem Feuereifer wie dieser für die Theologie Augustins (der „columna veritatis ubique gentium conspicua", wie er sie nennt) erfüllt, half den semipelagian. Streit um 428 zuerst anfachen (s. KG. in Hdb. Bd. II, S. 70) und schrieb während desselben u. a.: Carmen de ingratis (sc. Pelagianis et Semip.), Responsiones pro Augustino (mehrere Serien), De gratia

Dei et lib. arbitrio contra Collatorem (sc. Cassianum). Ferner einiges Exegetische, sowie eine Weltchronik bis auf das Jahr 455 (Chronicon, auch Chron. consulare genannt). — Hauptausgabe von den Maurinern Le Brun und Mangeant, Par. 1711 (b. M. t. 51).

Vigilius, Bischof von Tapsus in Numidien, von da vertrieben durch Hunerichs Verfolgungen 484, später in Konstantinopel und in Unteritalien lebend, † ca. 500. Schrieb Adv. Eutychen l. V und besonders Streitschriften wider den Arianismus der Vandalen (Dialog. III adv. Ar., Adv. Marivadum, De Trin. l. XII &c.). Einige dieser Werke (bes. die Dialog. III) verfaßte er unter dem Namen „Athanasius", weshalb er v. Quesnell u. A. auch für den Verfasser des Symb. Athanasian. gehalten worden ist (vgl. unt. Symb.) Hauptausg. v. Chifflet, S. J., Dijon 1664 (b. M. t. 58).

Victor, Bischof von Vita, Verfasser der als Geschichtsquelle wichtigen Hist. persecutionis Vandal. l. V (487), kritisch ediert durch C. Halm in MG. (1879) und durch Petschenig in CEL. (1881).

Fulgentius, Bischof von Ruspe seit 508, unter K. Thrasimund mit 60 andern kath. Bischöfen nach Sardinien verbannt, später auf seinen Sitz zurückgekehrt, † 533, ein bes. schroffer Konfessor und Apologet des Augustinismus (in Libr. III de vertitate praedestinationis et gratiae Dei und in L. III ad Monimum de duplici praed. Dei), auch antiarianischer Polemiker in mehreren Schriften; ferner Verfasser des systematisch-theologischen Werks: De fide ad Petrum (b. M. t. 65).

Fulgentius Ferrandus, Diakon zu Karthago, † ca. 550, des Vorigen Biograph, auch Verteidiger des chalkedonensischen Dogma im Dreikapitelstreit (M. t. 67).

Eugippius, Presbyter und Abt zu Lucullanum bei Neapel ca. 510, berühmt durch seine Vita S. Severini und seine im MA. viel gelesenen Excerpta ex opp. Augustini (krit. Ausg. v. Knöll in CEL. t. 8).

Avitus (vollständig Alcimus Ecdicius Avitus), Metropolit von Vienne, † ca. 525, verdient als Bekämpfer des SPel. u. des Arianism. der Burgunder, Verf. von 84 Briefen, Homilien und einigen wertvollen Gedichten, wobei bes. das hexametrische: De spiritalis historiae gestis l. V (gewöhnlich ungenau: De mundi principio). Krit. Ausg. v. Peiper in M. G. Vgl. die Monogrr. v. Delisle (Études paléogr. et hist. sur les homil. de St. Avite, Par. 1866), Cucherat (Par. 1863), Charaux (ib. 1876).

Cäsarius, Metropolit von Arles seit 502, † 542, des Vorigen Mitstreiter und ruhmreicher Rivale, sowohl als Homiletiker (seine Sermones vielfach denen des Augustin beigemischt, s. t. V Opp. Aug. ed. Bened.), wie als praktischer Kirchenmann (Epistolae; Regulae ad monachos et virgines; Opuscc.). S. M. t. 67 und vgl. Feßler, Inst. II, 870 ff.; Villevieille, Hist. de St. Césaire, Aix 1884 (unkrit.).

c. Mildere Vertreter des Augustinismus und sonstige Theologen des 5. und 6. Jahrhunderts.

Von ihnen gehört zunächst eine längere Reihe Italien an:

Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, † 450, Verfasser von ca. 160 Sermones (b. M. t. 52) von hervorragendem homiletischem Werte; daher sein Beiname (auch: „Latinorum Chrysostomus"). Vgl. die Monogr.

von Florian Stablewsky, Pos. 1871; auch Looshorn in d. Innsbr. Ztschr. f. kath. Theol. 1879, II.

Maximus von Turin, † ca. 466, gleichfalls berühmter Kanzelredner (Homill. 118; Serm. 116; Tract. 6, b. M. t. 57).

Leo I. der Große, Papst 440—461, als Bekämpfer der Pelagianer schon während seiner vorpäpstlichen Zeit (als römischer Diakon unter Cölestin I. und Sixtus III.) einflußreich, aber nicht Verfasser des ca. 436 geschriebenen geist- und gehaltvollen Werks De vocatione gentium, das vielmehr ein mild augustinisch gerichteter Zeitgenosse von ihm (schwerlich Prosper, vgl. oben) verfaßt haben muß.*) Die eigentliche literarische Großthat Leos gehört dem Gebiete der christologischen Lehrthätigkeit an; sie besteht in der Grundlegung für die chalkedonensische Formulierung des Dogmas vom Gottmenschen durch seine Ep. 28 ad Flavianum (448, s. Kirchengesch.). Auch sonst umschließen seine 143 Epp., sowohl in dogmatisch-polemischer, wie in ethisch-asketischer und chronologischer (die Osterfrage betreffender) Hinsicht manches Bedeutende, desgleichen seine 96 Sermones, die ihm unter den Kanzelrednern des christl. Altertums eine hervorragende Stelle sichern. Eigentlich groß steht er allerdings nur als praktischer Kirchenmann und Kybernet da. Die Würde eines Doctor eccl. hätte ihm auf Grund lediglich seiner schriftstellerischen Leistungen keinenfalls mit ähnlichem Rechte zugesprochen werden können, wie einem Ambr., Aug. oder Hieron., oder auch wie seinem späteren Nachfolger Gregor d. Gr.

Opp. ed. Pasch. Quesnell, 2 t. 4. Par. 1675 (Lugd. 1700 u. ö.); besser die Gebr. Ballerini, 3 t. f., Venet. 1753 (abgedr. in M. t. 54—56). Vgl. d. Biogrr. v. Arendt 1835, Perthel 1843, Böhringer (Bd. XII) 1879 u. Bertani (3 t. Monza 1880).

Gelasius I., Papst 492—496, ein Geistesverwandter Leos, was dogmatischen Standpunkt und was praktische Tüchtigkeit betrifft, ist Verfasser von 18 Dekretalbriefen, einem Lib. sacramentorum, einer antinestorianischen Schr. De duabus in Chr. naturis, eines Trakt. Adv. haer. Pelagianam. Zweifelhaft ist, ob das Decretum de libr. recipiendis s. non recipiendis (gleichsam der älteste Index libr. proh.; bes. herausg. v. Thiel, Braunsb. 1866) ihn zum Urheber hat. Vgl. Hefele, Conciliengesch. 2. A. II, § 217; Friedrich, Die Unechtheit der Dekrete De recipiendis etc. (Sitzungsberichte der bayer. Akad. der Wissensch., Münch. 1888, S. 54 ff.).

Ennodius, Bischof von Ticinum (= Pavia), † 521, berühmter kirchlicher Staatsmann und Redner, auch angesehener lat. Dichter, schrieb: Epistt. l. IX (296 Briefe), Opuscula miscella X (dabei der Libellus apologet. pro Synodo palmari und der Panegyric. regi Ostrogoth. Theodorico), Dictiones (28 Reden), Carminum l. II. Ausg. v. Härtel, in CEL. t. 6, 1882. Ausführliche (lobrednerische) Biogr. in 3 Bdn. von Magani, Pavia 1887.

Dionysius Exiguus, Skythe von Geburt, als gelehrter Abt in Rom thätig ca. 520—556, wurde durch seinen Codex canonum ecclesiasticorum wichtiger Förderer des kirchenrechtlichen Studiums im Abendlande und durch seinen Liber de Paschate Begründer der römischen Osterberechnung und der Aera Dionysii, d. h. der Berechnung der christlichen Zeit von Jesu Geburt, 754 p. u. cond., an. S. Werke b. M. t. 67.

---

*) Zuweilen wurde dieses Werk auch dem Ambrosius beigelegt, z. B. v. Melanchthon in d. Aug. Conf. art. 20 (p. 45 u. 46 M.).

Boethius (vollständig Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius), geb. ca. 480, Konsul 510 und von da an längere Zeit einflußreicher Ratgeber Theodorichs d. Gr., gestürzt durch einen Hochverratsprozeß 520 und nach langer Kerkerhaft enthauptet 524 oder 525. Ein Mann der doppelten Buchhaltung, schrieb er auf philosophischem Gebiete Werke von vielfach ganz anderem Charakter (De consolat. philos., l. V; Übersetzung der Isagoge des Porphyrius und der Kategorien des Aristoteles, Kommentt. zu Ciceros Topika, zu Euklid ꝛc.) als auf theologischem, so daß neuere Kritiker, wie besonders F. Nitzsch (Das System des Boeth., Berl. 1860), die unter seinem Namen überlieferten Schriften der letzteren Art (bes. De Trinit., De persona et duab. naturis contr. Eut. et Nestor. etc.) ihm abzusprechen versuchten, bis ihre Echtheit in jüngster Zeit durch H. Usener als zweifellos dargethan wurde (mit Ausnahme der allerdings wohl pseudoboethianischen Fidei confessio). Vgl. Usener, Anecdoton Holderi, Lips. 1877; Dräseke, Boëthiana (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1888, I). Die Werke b. M. t. 63 u. 64.

Cassiodorius (vollständig Magnus Aurelius Cassiodorius Senator), aus Unteritalien stammend, geb. um 480, verwaltete unter Odoaker, Theodor. M. und des letzteren Nachfolgern bis 538 als einflußreicher Minister die italien. Staatsregierung. Hierauf wirkte er als Leiter seines Klosters Vivarium bei Squillace insbesondere als Beförderer der wissenschaftlichen Studien seiner Mönche, bis zu seinem Tode (um 575). Er hinterließ: 1) an historischen Werken ein Chronicon (bis z. J. 519); eine Hist. Gothorum l. XII (woraus nur des Goten Jordanis Epitome de origine Gotarum erhalten ist); eine Historia tripartita, d. h. Kompilation der älteren KG. aus Sokrat., Sozom. und Theodoret, besorgt durch Epiphanius Scholastikus um 550; 2) an philosophischen Arbeiten einen Abriß der Seelenlehre (De anima s. de ratione animae, 12 capp.), einen Liber de artibus ac disciplinis liberalium litterarum (in sieben Abteilungen: De gramm., de rhetorica ꝛc.). Teils philosophischen, teils historischen und politischen Inhalts sind auch seine zahlreichen Briefe: Variarum (epistolarum) libri XII; 3) auf theologischem Gebiete: die bibl. Hermeneutik und Isagogik De institutione div. literarum (geschr. um 552 unter Benutzung von Augustin De doctr. chr., Eucherius und bes. von Junilius, s. unt.); Expositio in Psalterium (abkürzende Bearbeitung v. Augustins Psalmenkommentar); Complexiones in Acta App. et Epp. Pauli; Expos. in ep. ad Rom. (antipelagianisch; leider verloren); Commentar. de oratione. — Die bisherigen Ausgaben sämtlich mangelhaft (b. M. t. 69. 70). Vgl. die Monogrr. von A. Thorbecke, Heidelbg. 1867; Ad. Franz, Bresl. 1872; Th. Hodgkin (The letters of Cassiod., with an Introd., Lond. 1886).

Hieran reiht sich der Spanier (eigentlich Pannonier) Martinus, Metropolit von Bracara in Galläcia, † 580, hochverdient um die kirchliche Entwicklung des Suevenreiches. Er schrieb mehreres eth.-Asketische (Formulae vitae honestae s. de differentiis 4 virtutum; De ira, De superbia ꝛc.) und Liturgische (De Pascha; De trina mersione ad Bonifacium episc.), sowie eine kulturgeschichtlich interessante Bauernpredigt: De correctione rusticorum. Vgl. P. C. Caspari, M. v. Bracaras Schr. De corr. rustic., Christiania 1883.

Hieher gehört ferner eine Gruppe nordafrikanischer Theologen aus Justinians Zeit, nämlich außer dem schon oben genannten Fulg. Ferrandus

noch mehrere Bestreiter des kaiserlichen Dreikapiteledikts (s. Kirchengesch.), wie bes. Facundus, Bischof von Hermiane (Pro defensione trium capitulorum l. XII); Liberatus, Diakon zu Karthago (Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum, ca. 566) und Victor, Bischof von Tunnunum (gest. als Gefangener in Konstantinopel 576; Verfasser eines wichtigen Chronicon von 419—565). Ferner der Exeget Primasius von Hadrumetum ca. 553 (Comment. in ep. Pauli; Super apocal. l. V, u. a.; vgl. J. Haußleiter, Prim., Erlang. 1887), sowie der bibl. Isagogiker Junilius, Quaestor sacri palatii in Konstantinopel und Verf. der daselbst um 550 (auf Grund eines Werks des gelehrten Nisibeners Paulus Persa, s. o. bei diesem) ausgearbeiteten und dem Bischof Primasius gewidmeten Einleitungsschrift: Instituta regularia div. legis (worüber A. Kihn, Theod. v. Mopſ. u. Junil., Freib. 1880).

Endlich eine Reihe gallischer Schriftsteller, meist christliche Dichter: Claudianus Ecdicius Mamertus, Priester in Vienne, † 474 (L. III de statu animae constr. Faustum Rhej.; Epp., Hymni — die letzteren freilich von zweifelhafter Echtheit; s. die Ausgabe von Engelbrecht in CEL. t. 11); Apollinaris Sidonius, Bischof von Clermont, † 488 (Concio; Epp l. IX; Hymni 24 — b. M. t. 58 —, vgl. die Monogrr. v. Kaufmann 1864; Largier (frz., 1869), P. Mohr (lat., Sondershſn. 1877); Paulin. Petricordias, d. i. Paulin v. Perigueux, ca. 480 (Verf. einer hexam. Vita S. Martini Turon. in VI BB., ed. Petschenig in CEL., t. 16); Claud. Marius Victor, Rhetor in Marseille um 470 (Dichter eines hexam. Genesiskomment. in III BB. unter dem Titel: Alethia s. comm. in Genes.; ed. Schenkl in CEL. t. 16; vgl. A. Bourgoin, De Cl. M. Vict., Paris 1883). Der poetisch begabteste dieser christlichen Gallier, ein echter Dichter von Gottesgnaden, ist Venantius Fortunatus (vollst. Ven. Honorius Clementianus Fortunatus), Bischof von Poitiers, † um 606 mit Hinterlassung von Carmina, 11 B. (sehr mannigfachen Inhalts), De Vita S. Martini l. IV (Epos, jener Dichtung des P. Petricord. nachgebildet), Libelli III s. Carmen elegiac de excidio Thuringiae ex persona Radegundis, dazu mehrerer Vitae Sanctorum in Prosa (kritische Ausgabe von F. Leo in M. G. IV, 1, Berol. 1881). — Wenig älter ist der Geschichtsschreiber des christlichen Gallien: Gregorius, Bischof von Tours, 573—594 (eigentlich Georg. Florentius aus Arverna, geb. 540), Verf. der Hist. eccl. Francorum l. X (beste krit. Ausg. v. Arndt und Krusch in MG., Hannover 1883), sowie einer Anzahl hagiologischer Werke: De virtutib. et miracc. S. Martini l. IV; De gloria martyrum, De gloria confessorum; Vitae XXIII Sanctorum (vgl. Löbell, Gr. v. Tours, 2. Aufl. 1869; L. Ranke, Weltgesch. IV, 2, S. 328 ff.).

e. Gregor der Große und die nachgregorianischen Theologen bis zu Anfang des 8. Jahrh.

Gregorius I. der Große, geb. 538, Bischof von Rom 590—604, gehört in demselben Maße wie Augustin oder wie Athanasius seinem gesamten Lebenslaufe und Wirken nach der Kirchengeschichte an (s. das., S. 79 f.). Er braucht daher hier nur ergänzend, mit Bezug auf sein schriftstellerisches Wirken, behandelt zu werden. In dieser Hinsicht erscheint er als Traditionalist ohne eigentlich geniale Selbständigkeit oder schöpferische Kraft — als dogmatischer Lehrer wesentlich auf Augustin gestützt, dessen Schroffheiten er

übrigens mehrfach abschleift und mildert; auf exegetischem Gebiete hie und da eigene, aber selten wirklich glückliche Wege versuchend (so bes. in dem Hauptwerk Moralia in Job). Größer als auf diesen theologischen Lehrgebieten, sowie in seinen historischen, richtiger hagiologischen, und zwar unkritisch-legendarischen Beiträgen (den Dialogi, s. unt.), steht er als kirchlicher und theolog. Praktiker da, zumal in seinen für die Entwicklung der abendländischen christlichen Verfassung, Sitte und Disziplin wichtigen zahlreichen Briefen, seiner Skizze einer Pastoraltheologie (s. u.) und seinen abschließend bedeutsam gewordenen Beiträgen zur Ausgestaltung der römischen Liturgie. Doch tritt auch auf diesen Gebieten ein starker Hang zur Begünstigung der abergläubigen und asketisch-werkheiligen Neigungen seines Zeitalters bei ihm hervor, so daß der Durchschnittsertrag dessen, was er für die Fortbildung des christlichen Geisteslebens und Kirchenwesens geleistet, keineswegs als wahrhaft fördernd gelten kann, vielmehr auch manche trübende und deteriorierende Wirkung von ihm ausgegangen ist.

I. Exegetisch-moral. Werke: Expositio in b. Job seu Moralium l. XXXV (geschr. zwischen 580 u. 590); Homiliae XXII in Ezech. (ca. 592); Homil. XL in Evangelia (nach 590).

II. Historisch(hagiologisch-)moral. Werke: Dialogorum libb. IV, in zwei Gruppen zerfallend: a) De vita et miraculis Patrum Italicorum (l. I—III); b) De aeternitate animarum (visionäre Berichte über Fegfeuer, Hölle, Himmel 2c.).

III. Praktisch-moral. Schr.: Der Liber regulae pastoralis ad Johann. Ravennatem episc., s. de pastorali cura (geschr. 590).

IV. Liturgische Werke: Das Sacramentarium, der Antiphonarius, das Responsoriale et Antiph. eccl. Rom., und der Liber gradualis (mit dem von Gregor zuerst eingeführten Cantus firmus s. choralis). Auch einige Hymnen, bes. Primo dierum omnium; Nocte surgentes vigilemus omnes; Rex Christus factor omnium (Passionslied). Nicht von ihm, sondern späteren Ursprungs ist: Veni Creator Spiritus.

V. Briefe: 880, eingeteilt in 14 Bde. (das Registrum Gregorii).

Hauptausg. die Ed. Maur. v. D. Sammarthanus, Par. 1705, 4 t. f., noch verbess. durch Galliccioli, Venet. 1768 ff. (b. M., t. 75—79). — Älteste Biogr.: Vita Greg. auctore Johanne diacono l. IV (in M. t. 75). Neuere Darstellungen von Lau (1845), Pfahler (1852), Clausier (1887). Vgl. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom 2c., Bd. IV u. Baxmann, D. Polit. der Päpste 2c. I, 1867.

Columba d. J. oder Columbanus, zu Bangor gebildeter britischer Missionar im Elsaß und in Alemann., gest. zu Bobio 615 (vgl. KG. in Hdb. Bd. II S. 80), hinterließ mehrere wertvolle Epistt. (bes. an die Päpste Gregor I. und Bonifazius IV.), eine Reg. coenobialis s. de quotidianis monachor. poenitentiis (klösterliches Bußbuch), sowie noch eine andere Reg. monastica. Stark bezweifelt wird die Echtheit des ihm beigelegten Poenitentiale. Vgl. O. Seebaß, Über Columbas Klosterregel und Bußbuch, Dresd. 1883, und besonders Hauck, KG. Deutschlands I, S. 240—271.

Isidorus Hispalensis, Freund und Verehrer des Vorigen, geboren zu Cartagena als Sohn des Präfekten Severianus, folgte 599 seinem älteren Bruder Leander (über welchen Zöckler in PRE², 8, und F. Görres in der Ztschr. f. wissensch. Thl. 1886, I zu vgl.) auf dem Metropolitenstuhle von Sevilla und leitete bis zu seinem Tode (4. April 636) die spanische Kirche als Primas. Als Vermittler klassischer und patristischer Gelehrsamkeit hat er nicht nur für sein Volk, sondern für die gesamte germanisch-christliche Welt Hochverdienstliches geleistet. Seine Schriften tragen durchweg kompilatorischen Charakter, zeugen aber von großem Fleiße und ausgedehnter Belesenheit.

I. Encyklopädische Werke: Originum s. etymologiarum ll. XX, eine kompend. Zusammenstellung alles Wissens damaliger Zeit (l. VI—VIII die kathol. Disziplinen behandelnd);

bes. herausg. v. Otto im Corp. grammatic. lat., t. III, Lips. 1833. De natura rerum s. Cosmographia (bes. ed. v. G. Becker, Berol. 1857). De differentiis verborum l. II. De proprietate sermonum.

II. Exeget.: Lib. prooemiorum de libris V. et N. Ti., Allegoriae V. et N. T.: Commentar. in Genes., Expos. in Cantic., Quaestiones et expositiones mysticor. sacramentorum in V. T., etc.

III. Histor.: Chronicon (in sechs Weltalter gegliedert [nach Aug. De Civ. Dei] u. bis 626 reichend); De scriptoribus eccl. (Forts. v. Gennad., bis 610, s. o. S. 389); Histor. Gothor., Vandalorum et Suevorum (in einer längeren und einer kürzeren, auszugsart. Rezension vorliegend).

IV. Polemisch-dogmat.: De haeresibus (viell. nur Überarbeitung von l. VIII der Origg.); Contra Judaeos de fide cath. l. II ad Florentinam sororem, sowie das Hauptwerk: Sententiarum l. III, s. de summo bono, Abriß der kath. Glaubens- u. Sittenlehre, meist in Excerpten aus Aug. u. Greg. d. Gr.

V. Prakt.-theol.: Officiorum l. II ad Fulgentium episc. (Lehrb. der Liturgik und KVerfassungsl.); Regula monachor. (24 capp.). Unecht ist die ihm beigel. Collectio canonum, die sog. Hispana, entstanden in Toledo ca. 610 u. wahrschl. v. dem das. Bisch. Aurasius kompil. (vgl. Gams, Theol. Quart.-Schr. 1867, I).

Hauptausgabe v. Arevalo, 7 t. 4°, Rom 1797—1803 (b. M. t. 81—84). Vgl. Ebert I, 555 bis 568; Wagenm. in PRE.².

Ildefonsus, Erzbischof von Toledo, † 667, Fortsetzer des Isidorschen Catal. viror. ill. (siehe S. 13), Verfasser eines Libellus Antitriapistos de virginit. Mariae, u. s. f. Vgl. Wagenm. in PRE².

Julianus von Toledo, des Vorigen Nachfolger, † 690, Verfasser einer Vita Ildefonsi und anderer Schriften. Mit ihm wird öfters verwechselt Julianus Pomerius, gallischer Presbyter um 480 (Verfasser von Prognosticor. ll. III s. de futurae vitae contemplatione). Siehe Zöckler, Art. „Pomerius" in PRE².

Adamnanus (auch Adamannus), Abt des schottischen Inselklosters Jona 679—704, schrieb eine wertvolle Biographie des älteren Columba, † 597 (Vita S. Columbae, besonders herausgegeben von W. Reeves, Edinb. 1876) und eine Topographie Palästinas: De locis sanctis l. III (ed. Gretser, Ingolst. 1619; auch b. Mabillon, Acta SS. O. S. Ben. III, 2. 502 sq.).

Beda (richtiger Baeda) Venerabilis, geb. 674 zu Jarrow in Northumbrien, erzogen in dem benachbarten Kloster Wearmouth unter des gelehrten Abts Ceolfrid Leitung, wirkte daselbst als Mönch, Priester und theologischer Lehrer bis zu seinem Tode (26. Mai 735). Seine zahlreichen schriftstellerischen Arbeiten haben für die angelsächsische Kirchen- und Kulturgeschichte dieselbe Bedeutung gewonnen, wie diejenigen Isidors für die spanisch-westgotische. Sie erscheinen namentlich auf historischem Gebiete wahrhaft groß und verdienstlich.

I. Exegetische Schriften. Libri IV in principium Genesis (Komm. zu Gen. 1—20, öft. ungenau als Comm. in Hexaëm. cit.); Expositt. in IV Evv., in Acta apost. etc. Auch Bibl.-Archäologisches wie De Tabernaculo, De templo Salom., De situ Jerusalem, etc.

II. Historisch-chronologische. De ratione temporum (mit einem Chronicon s. de sex aetatibus saeculi als Abschluß); De cyclo Paschali u. De Paschae celebratione. Bei weitem das wichtigste ist s. Historia ecclesiastica gentis Anglorum ll. V (bis 731), ein „ächtes Nationalwerk", ohne Gleichen in der ält. christl.-europ. Literatur, ausgez. ebensowohl durch gewissenhafte Quellenbenutzung wie durch liebenswürd. Naivetät der Darstellung (oft bes. ed., in Deutschl. zuletzt durch Alfr. Holder, Frib. et Tubing. 1882).

III. Prakt. u. pädagog. Zahlrr. Homiliae (de temp. et de sanctis); die Kompendien De natura rerum, De orthographia, De arte metrica.

IV. Gedichte. Sicher echt nur: De miraculis S. Cuthberti (hexametr. Biogr.) und einige Hymnen. Zweifelhafter Authentie ist das ihm beigel. kürzere Martyrologium in Hexam. (sicher unecht das längere Martyrol. in Prosa).

Opp. ed. Paris. 1544; Basil. 1563; spät. Colon. 1612. 1688; m. engl. Übers. von Giles, 12 voll. 8, Lond. 1843 ff.; b. M. t. 90—95. Eine befried. krit. Gesamtausgabe fehlt bis jetzt. — Deutsche Hauptmonogr.: K. Werner, Beda d. Ehrw. u. s. Zeit, Wien 1875.

3. Dritter Zeitraum: Das vorscholastische Mittelalter (ca. 730 – 1100).

1. Allgemeine Charakteristik.

Als Übergangszeit zwischen den durch die Stürme der Völkerwanderung und die Invasionen des Islam heraufgeführten barbarischen Zuständen des 7. und 8. Jahrhunderts und zwischen der mit den Kreuzzügen beginnenden Glanzzeit des romanisch- und germanisch-christlichen Geisteslebens erscheint diese erste Hälfte des MA.s beträchtlich viel ärmer an theologischen Größen als die vorige Periode. Fleißige Sammlerthätigkeit und mehr oder minder unselbständiges Reproduzieren des von den orthodoxen Vätern früherer Zeit Geleisteten bildet im Morgen- wie im Abendland das Charakteristikum des wissenschaftlichen Arbeitens bei weitem der meisten Schriftsteller. Wo vereinzelt ein selbständigeres geistiges Schaffen hervortritt, wie hie und da in der fränkischen Kirche, besonders bei Scotus Erigena im 9. Jahrhundert, da bleiben die Urheber von ihren Zeitgenossen unbegriffen und deshalb ohne Einfluß auf den Bildungsgang ihrer Zeit. An einer Fixierung konsequent ausgearbeiteter und philosophisch durchgebildeter Formen und Methoden für die kirchlich-reproduktive Lern- und Lehrthätigkeit fehlt es vorerst noch. Erst gegen Ende des Zeitraums, im 11. Jahrhundert beginnt (im Orient wie im Occident) eine festere Tradition in Bezug hierauf sich auszubilden, wodurch die scholastische Lehrweise der Folgezeit angebahnt wird. Der Name „Vorscholastik" erscheint deshalb als eine in der Hauptsache zutreffende Bezeichnung der gesamten Periode nach ihrer eigentümlichen geschichtlichen Bedeutung.

2. Die orientalische Theologie von Joh. Damascenus bis zum Beginn der Komnenenzeit.

Als hellleuchtender Morgenstern glänzt am Gelehrtenhimmel des byzantinischen MA.s:

Johannes Damascenus, genannt *Χρυσοῤῥόας* von seinen Anhängern, dagegen Mansur oder gar Mamzer (d. i. Bastard) von seinen bilderfeindlichen Gegnern. Er scheint hauptsächlich in Damaskus (ob als höherer Beamter des Khalifen al Mansur?) sowie längere Zeit als Mönch in der Laura des hl. Sabas bei Jerusalem gelebt zu haben und frühestens 754 gestorben zu sein. Über sein Eingreifen in den Bilderstreit unter Leo dem Isaurier siehe die KG. Seine Hauptbedeutung liegt auf dem Gebiete der dogmatisch-ethischen Systembildung. Er faßt den hauptsächlichen Ertrag der älteren kirchlichen Lehrbildung, besonders auf theologischem und christologischem Gebiete, in ein zwar vielerlei Fehler und Defekte zeigendes (z. B. die anthropologischen Lehrelemente fast gänzlich vernachlässigendes), aber durch seine Geschlossenheit und seinen streng orthodoxen Charakter imponierendes System zusammen, und zwar dies in der Weise, daß er betreffs des Materialen der Lehrbestimmungen hauptsächlich auf die drei Kappadokier und den Konfessor Maximus, in formaler Hinsicht auf die früheren christlichen Aristoteliker (wie Leontius Byz.

und Philoponus) zurückging, außerdem aber auch den konservativeren Antiochenern wichtige Motive entlehnte; so dem Chrysostomus manches homiletisch-Erbauliche, dem Theodoret die eigentümliche Gruppierung der Dogmen (vgl. einerseits Harnack, DG. II, S. 481, andererseits Langen, Joh. v. Dam., S. 62). Zum Vollzug gebracht erscheint diese hauptsächliche Geistesarbeit des Damasceners, wodurch derselbe zum Bahnbereiter für die spätere Scholastik des Orients wurde, aber auch (infolge einer um 1145 von Burgundio aus Pisa gefertigten lateinischen Übersetzung) auf die des Abendlands seit den Lombarden wichtigen Einfluß gewann (s. schon Hdb. I S. 26 u. 38) in dem dreiteiligen Werke *Πηγὴ γνώσεως*, bestehend aus a) einer dialektischen Propädeutik (*Κεφάλαια φιλοσοφικά*); b) einer Häresieenbekämpfung *Κατὰ αἱρέσεων*, 108 Numern, mit Mohammed als letztem der Reihe); c) einer Dogmatik und Ethik: *Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, in 4 Bänden (über Inhalt und Gliederung siehe die Gesch. der DK., Bd. III).

Außerdem mehrere Sendschreiben dogm. Inhalts; die ber. drei *Λόγοι ἀπολογητικοί* zur Verteidig. der Bilder wider Kaiser Leo (um 730), sowie eine spätere derart. Streitschr. wider Konstantin Kopronymos; die *Ἱερὰ παράλληλα* (alphab. geordnete Sammlung von Parallelen aus der Schrift u. den KVV.); Komment. zu den paulin. Briefen (Auszug aus Chrysostomus); versch. Homill. u. Reden etc., sowie einige Hymnen (z. B. in Theogoniam, in Dominic. Paschae etc.). Hauptausg. v. dem Dominikaner Lequien, 2 t. f. Par. 1712; m. später hinzugef. Ergänzungen b. M. t. 94—96. Vgl. Grundlehner, Joh. Dam., Utrecht 1876; Jos. Langen, J. v. Dam., Gotha 1879.

Theodorus Studita († 826) Hauptvorkämpfer der Orthodoxie im 2. Bilderstreit, seinen zahlreichen und zum Teil wertvollen Schriften (dabei bes. 282 dogmen- und zeitgeschichtlich wichtige Briefe) nach erst neuestens bekannt geworden (durch A. Mai, Nova Bibl. Patr. t. VIII. 1873 und t. IX, 1888).

Theodorus Graptus, gestorben um 840, Hauptfortsetzer des Kampfs wider die Ikonoklasten nach dem Tode des Vorigen. Schrieb u. a.: De fide orthod. contra Iconomachos; Disputatio Nicephori patriarchae cum Leone Armeno, u. s. f. Vgl. W. Gaß, PRE².

Photius, Patriarch von Kpl., gestorben 891, seinen wechselvollen Lebensschicksalen nach aus der KG., ja aus der Weltgeschichte genügend bekannt. Als theologischer Schriftsteller behauptet er, obschon wesentlich nur gelehrter Sammler, doch wegen des riesigen Umfangs seiner Belesenheit eine der ersten Stellen in der Reihe der Byzantiner des MA.s. Hauptwerk ist *Μυριόβιβλος* oder Bibliotheca (gelehrte Excerpte aus 280 teils klass. teils christl. Schriftstellern). Ferner: das kirchenrechtliche Sammelwerk *Νομοκανών*, sowie auf dogmatischem Gebiete eine *Μυσταγωγία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (ed. Hergenroether, Ratisbon. 1857) und die Sammelschrift *τὰ Ἀμφιλόχια* (Erörterung von 308 theologischen Fragen, die ihm vom Bischof Amphilochius vorgelegt worden); ferner auf polemischem Gebiete die Schrift wider die Paulicianer: *Περὶ τῆς τῶν νεοφάντων Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως* (geschrieben ca. 865); endlich eine beträchtliche Zahl Briefe (neuerdings mit Herausgabe von verschiedenen neuen vermehrt durch den Hellenen J. B. Baletta: *Φωτίου ἐπιστολαί*). Auch auf exegetischem Gebiet hat Photius sich mehrfach versucht; mehrere der unter Oekumenius' Namen kursierenden Kommentare scheinen, dem Zeugnisse der ältesten Handschriften zufolge, vielmehr ihn zum Verfasser zu haben. — Die Opp. Photii zus. bei M. s. gr. t. 101—104. Vgl. Hergen-

röther, Photius, Patriarch v. Kpl. 3 Bde., Regensburg 1867—69 auch Gaß in PRE².

Arethas Cappadox, Metropolit von Cäsarea in Kappadokien um 914, Bearbeiter und Herausgeber des von seinem Vorgänger Andreas Cappadox verfaßten Kommentars zur Apok. (bei M. t. 106) und Urheber wertvoller Scholien zu verschiedenen apologetischen Schriften der altgriechischen Kirche (in dem für ihn geschriebenen Cod. Paris. n. 451). Vgl. Harnack, Texte und Unterss. I, S. 36—46.

Symeon Metaphrastes, Logothet zu Kpl. († um 977), ein echter „Altmeister christlicher Mythologie", verfaßte eine Sammlung von Vitae sanctorum (122 an der Zahl) von wesentlich nur hagiologischem und kulturhistorischem Interesse, voll üppigen Legendenschwalles und ohne kritischen Wert.

Eutychius Patrikides, arabisch-orthodoxer Geschichtschreiber in Alexandria ca. 930; siehe Einl. in die KG., Hdb. Bd. II S. 13.

Die Scriptores historiae Byzantinae (ed. in der großen Bonner Sammlung v. Niebuhr, Bekker, Dindorf, Pinder 2c., 49 Bde. Bonn 1825—77; b. M., s. gr. t. 109 ff.), und zwar zunächst die von Theophanes Confessor bis auf Zonaras (ca. 800—1118): vgl. ebendaselbst; auch Nirschl, Propäd. der KG., S. 95 und Zöckler, Art. „Zonaras" in PRE².

Oekumenius, Bischof von Trikka in Thessalonien, ca. 990, fleißiger Exeget, Verfasser von katenenartigen Kommentaren (*Συναγωγαί*) zu Acta app., Epp. Pauli, Epp. cath. etc., wovon aber einiges vielmehr dem Photius zugehört. (Vgl. die Ausgabe der Komm. von Fr. Morellus, 2 t. f., Par. 1631, sowie bei M. t. 118. 119).

Theophylakt († ca. 1107), Metropolit von Achrida (jetzt Ochrida) in Gr. Bulgarien (daher öfter Bulgarius [verderbt Vulgarius] genannt), ein vom Vorigen zwar teilweise abhängiger, aber ihn doch übertreffender Exeget (Comm. in VII Proph. min., in IV Evv, in Acta App. et Ep. Pauli), auch Polemiker gegen die römische Kirche, jedoch von milder, vermittelnder Haltung, in seinem Liber de iis in quibus accusantur Latini. Vgl. die Gesamtausgabe seiner Opp. von Finetti und de Rubeis, 4 t. f., Venet. 1755 f. (bei M., t. 123—126).

Johannes Italus, Metropolit von Euchaita in Bulgarien, tüchtiger philosophischer Dialektiker, deshalb von den Zeitgenossen gefeiert als *φιλοσόφων ὕπατος*. Ein Vorläufer der byzantinischen Scholastik gleich ihm, war auch sein Zeitgenosse und Rivale:

Michael Psellus der Jüngere († ca. 1106), gelehrter Polyhistor und fruchtbarer Schriftsteller (*πολυγραφώτατος*), Verfasser von alttestamentlichen Kommentaren, eines Liber de VII sacris Synodis oecumenicis, eines (schon ziemlich scholastisch-dialektisch gehaltenen) Werks De Trinitate, einer Encyklopädie alles Wissenswürdigen; *Διδασκαλία παντοδαπή*, eines mit den Geheimlehren der Euchitensekte seiner Zeit (vgl. KG. in Hdb. Bd. II S. 116 f.) sich beschäftigenden *Διάλογος περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* (besondere kritische Ausgabe von Boissonade, Par. 1838). Vgl. einen Teil dieser Werke bei M. t. 122, woselbst auch die wertvolle Abhandlung von Leo Allatius Diatribe de Psellis, Par. 1664, abgedruckt ist; auch Gaß in PRE².

3. Die Theologie des Abendlands. a) **Bis zum Tode Ludwigs des Frommen (840).**

Bonifatius, der Apostel der Deutschen, gestorben 755 kommt auch als theologischer Schriftsteller in Betracht auf Grund seiner 15 Sermones, seiner zahlreichen, zeitgeschichtlich hoch interessanten Epistolae und seines akrostich. ethischen Lehrgedichts Aenigmata (385 Herx.). Beste kritische Ausgabe in Ph. Jaffé, Monumenta Moguntina, t. III, Berol. 1866. Vgl. die früher, KG., S. 119 angef. Monogrr., sowie bes. Hauck, KG. Deutschlands, I, 1887.

Paulus Diakonus, Sohn des vornehmen Langobarden Warnefried, geboren um 730, Erzieher einer Tochter des Königs Desiderius und Ratgeber dieses Fürsten, nach dessen Sturz eine zeitlang im Kloster Montecasino, 782—786 im Frankenreich am Hofe Karls d. Gr. als Lehrer des Griechischen und Förderer der Predigtkunst der dortigen Geistlichen (durch sein Homiliarium), zuletzt wieder als Mönch in Montecasino, wo er u. a. seine Expositio in Regul. Benedicti schrieb. Gestorben ca. 799. Er glänzt vor allem als Dichter, gleicherweise nach altklassischen wie nach kirchl. Mustern (dabei u. a. der ber. Hymnus auf Joh. den Täufer: Ut queant laxis resonare fibris, dessen erster Strophe Guido von Arezzo, der Notenerfinder, die Namen seiner Tonzeichen [ut, re, mi, fa, sol, la, 2c.] entnahm); ferner als Historiker, u. zwar auf diesem Gebiete durch seine Hist. Langobardorum mit Beda, dem angelsächsischen Nationalchronisten wetteifernd (beste Ausgaben in den MG. — Vgl. F. Dahn, P. Diak., Lpz. 1876, und Ebert, II, S. 36—56).

Petrus von Pisa und Paulinus, Patriarch von Aquileja († 802), beide gleichfalls christliche Dichter nach klassischen Mustern. Von letzterem z. B. eine poetische Konfession: De regula fidei in 152 Herx.; versch. Carmina sacra; auch eine prosaische Mahnschrift: Liber exhortationis ad Ericum ducem (Ebert, II, 86 ff.).

Alcuinus (ags. Alchwin, lateinisch auch Albinus, oder als Poet scherzhaft Flaccus), entstammte einer dem hl. Wilibrord verwandten angelsächsischen Familie. Geboren zu York ca. 735 und daselbst unter Bedas Schüler Egbert gebildet, traf er bei einer Reise nach Italien zu Pavia 781 mit Karl d. Gr. zusammen, der ihn an seinen Hof zog und mit Leitung seiner schola Palatina betraute. Zwischen 789 und 793 verweilte er nochmals in seiner britischen Heimat, brachte aber das letzte Jahrzehnt seines Lebens wieder im Frankenreiche zu, gewissermaßen als Kultusminister Karls d. Gr., — seit 796 mit der reichen Abtei Tours ausgestattet, wo er eine theologische Musterschule, „ein zweites York", ins Leben rief und bis zu seinem Tode (18. Mai 804) leitete.

Seine Hauptschriften sind dogmat.-polem. Art: Libri VII adv. Felicem Urgell. (ca. 799); Lib. contra haeresin Felicis, etc. De fide s. et individuae Trinitatis l. III (geschr. 803); De processione Spiritus S. Auch kommt ihm der Hauptanteil am Opus Carolinum de impio cultu imaginum zu (s. KG. in Hdb. Bd. II, S. 104). — Viel unbedeutender seine Opuscc. exegetica, s. Opera liturgica et moralia. Dagegen wieder vielfach interess. seine pädagog. Schriften od. Didascalia (Grammat., De orthogr., De rhetorica et virtutibus, etc.); desgl. s. zahlr. Dichtungen u. s. 306 Briefe — letzt. am besten herausg. in t. VI von Jaffé's Bibliotheca rer. germanicarum, unt. d. Titel: Monumenta Alcuiniana; die Gedichte in Dümmler, Poetae lat. aev. Carol., t. I, Berol. 1880. Vgl. im übr. die Ausgg. der Opp. Alc. v. Frobenius (Ratisb. 1777, 2 t. f.) u. M., t. 100. 101, sowie K. Werner, Alcuin u. s. Jahrhdt., Wien 1876; Ebert, II, 3–36.

Theodulf, Bischof von Orleans, 788—818, unter Ludwig dem Frommen

als Hochverräter angeklagt und abgesetzt, gestorben als Gefangener 821, übertrifft als lateinischer Dichter (Nachahmer besonders des Prudentius) alle übrigen theologischen Sänger der karolingischen Renaissanceperiode; so in seinen poetischen Epp., seinen didakt. Dichtungen (z. B. Paraenesis ad sacerdotes; Paraen. ad judices etc.), Epigrammen, Hymnen (der schöne Palmsonntagshymnus Gloria laus et honor tibi sit Rex Christe Redemptor etc.). Weniger hervorragend sind seine Sermonen und theologischen Traktate, wie De Spir. S., De ordine baptismi, etc. Seine Werke gab J. Sirmond heraus, Par. 1646 (bei M. t. 105); die Gedichte siehe bei Dümmler, l. c.

Smaragdus, Abt des Klosters St. Mihiel an der Maas und Anhänger der Klosterreform Benedikts von Aniane, wie seine Mönchsschriften Expos. reg. Benedicti, Diadema monachorum, Via regia etc. zeigen; auch biblischer Exeget (Comment. s. Collectiones in Evv. et Epp.). Siehe bei M. t. 102; Ebert, S. 108 ff.

Agobard, Metropolit von Lyon 816—840, freisinniger Gegner des Aberglaubens seiner Zeit (z. B. in der Schrift: Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis; in seiner Bekämpfung der Gottesurteile, des Bilderdienstes [De imaginibus], ꝛc.), doch auch orthodoxer Gegner des Adoptianers Felix (Adv. dogma Felicis ad Ludov. Imperat., 818), sowie energischer Antisemit (Contr. Judaeos). Siehe M. t. 104 und vgl. bes. Reuter, Gesch. der Aufkl. im MA. Bd. I; Ebert, II, 209; die Monogr. v. Leist 1867; Th. Förster (Drei Erzbischöfe vor 1000 Jahren, Gütersloh 1872), J. F. Marcks 1888.

Claudius, Bischof von Turin, gestorben 839, aus Spanien gebürtig und Schüler des Felix, jedoch nicht Adoptianer; in seiner reformatorischen Bestreitung des Bilderkultus noch stürmischer vorgehend als der Vorige; vgl. KG. in Hdb. Bd. II, S. 104; Förster a. a. O.; Ebert, S. 222.

Orthodoxe Gegner dieser reformatorischen Geister waren: Dungal, Abt zu Pavia; Amalarius, Diakon zu Metz, Verfasser des liturgischen Werks De ecclesiasticis officiis. Jonas, Bischof von Orleans 821—844 Verfasser von De institutione laicali l. III, u. a.); Fredegis oder Fridugisus, aus England stammender Schüler Alkuins und sein Nachfolger als Abt von Tours († 834), Verfasser einer paradoxen Schrift De Nihilo et tenebris und hyperorthodoxer Gegner Agobards auf dem Gebiet der biblischen Inspirationslehre (siehe Reuter, I, 36 ff.).

4. Fortsetzung. b) **Blütezeit der fränkischen Theologie unter Karl dem Kahlen.**

Der schon unter Ludwig dem Frommen hervorgetretene Gegensatz zwischen einer streng traditionalen und einer reformerischen oder aufklärerischen Richtung setzt sich während der höchsten Blütezeit der Theologie des Frankenreichs unter Karl dem Kahlen fort. Wir fassen nur die Hauptvertreter beider Richtungen näher ins Auge, anhebend mit dem Gelehrtesten der Traditionalen:

Hraban (vollständig lateinisch Rabanus Magnentius Maurus), geboren zu Mainz 776, gebildet als Schüler Alkuins in Tours, Abt zu Fulda 822—42, dann Einsiedler auf dem Petersberge bei Fulda, zuletzt Erzbischof

und Verfasser von angels. Predigten. — Über Dunstan von Glastonbury, s. d. KG. in Hdb. Bd. II, S. 112.

γ) Frankreich. — Flodoard, Chorherr von Reims, † 966, Verfasser von Annales (919—966), einer ausgezeichneten Hist. ecclesiae Remensis. — Richer, Mönch zu St. Remi in Reims ca. 990, der klassische Geschichtsschreiber der ersten Capetingerzeit (Historiarum l. IV). Über seinen Schüler Gerbert s. unten. — Hucbald, Mönch zu Reims, † 930, wichtig als Musikschriftsteller (angeblicher Erfinder oder Miterfinder des mehrstimmigen Cantus figuratus). — Abbo, Abt zu Fleury, † 1004, ausgezeichnet als Kirchenpolitiker, Kanonist und Anbahner der scholastischen Lehrmethode. — Odo, zweiter Abt von Cluny 927—942 (Hymnendichter, Homilet, Verf. asketischer Collationes l. III) und Odilo, fünfter Abt daselbst 994—1048 (Prediger und asketischer Schriftsteller).

δ) Italien. — Liudprand, Bischof von Cremona, † 972, bedeutender Historiker (Antapodosis l. VI, eine Geschichte Europas von 888—950; De rebus gestis Ottonis I). — Atto, Bischof von Vercelli, † 960 (Homilet; Verteidiger der Freiheiten der Kirche im Libellus de pressuris ecclesiasticis). — Ratherius, Bischof von Verona, später von seiner Vaterstadt Lüttich, † 974, gleichfalls energischer Vorkämpfer für kirchliche Freiheit und strenger Sittenrichter der abergläubigen und unsittlichen Richtungen bei Klerikern und Laien seiner Zeit (De contemptu canonum; Praeloquia l. VI; Phrenesis etc. Vgl. Opp. b. M. t. 136, sowie Vogel, s. u.). — Nilus d. Jüng., aus Rossano, Einsiedler und einflußreicher asketischer Bußprediger in Gaëta unter Kaiser Otto III., gest. 1005. — Gerbert, geb. zu Aurillac in Südfrankreich, Abt, dann Erzbischof in Reims, zuletzt als Papst (seit 999), Sylvester II. † 1003 (s. KG.), als Kirchenpolitiker mit einem weitschauenden Blick, als Gelehrter mit einer umfassenden, alle seine Zeitgenossen weit übertreffenden Gelehrsamkeit ausgerüstet. Er schrieb Epistt. 220, von eminenter kirchen- u. kulturgeschichtlicher Bedeutung; De rationali et ratione uti, eine dem Kaiser Otto III. gewidmete dialektische Studie; verschiedene mathematische Schriften, wie De Abaco computi, De numerorum divisione, auch angeblich eine Geometria, die aber wohl unecht ist. Vgl. Oeuvres de Gerbert, avec biogr. etc. par A. Olleris, Par. 1867.

Die Werke der hier Genannten größtenteils b. M., ser. lat., bezw. in den MG. Als literarhistor. Hilfsmittel für diese ganze Epoche empfiehlt sich vor allem Ebert, Bd. III 1887 (von Karls d. Kahlen Tod bis z. Beginn des 11. Jahrhdts.). Für die Chronisten und Historiker insbes. noch Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. (5. A. 1885), Bd. 1, sowie Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moy. âge, Par. 1877 (nebst Suppl., 1888). — Vgl. noch die Monogrr. v. Dietrich: Aelfric (Ztschr. f. hist. Theol. 1855 u. 56); v. Ringholz: Odilo v. Cl. (2 Bde., Brünn 1885); v. Vogel (Rather v. Verona u. das 10. Jahrhdt., 2 Bde., Jena 1854); v. K. Werner (Gerbert v. Aurillac, Die Kirche u. d. Wissensch. seiner Zeit, 2. A., Wien 1881); v. H. Weißenborn (Gerbert, Beiträge zur Kenntn. d. Mathem. des MA.s., Berl. 1888).

6. Schluß. d) Die unmittelbare Vorscholastik oder die Theologie des 11. Jahrhunderts.

Fulbert, Schulvorsteher in Chartres, seit 1007 Bischof daselbst, † 1029, gehört neben und nach Abbo und Gerbert zu den wichtigsten Anbahnern und Begründern der scholastisch-dialektischen Lehrmethode (daher „Socrates Francorum" genannt). Obschon Lehrer Berengars, lehrte er selbst doch streng

orthodox, auch transsubstanziarisch in der AM.-Lehre. Seine Werke, bestehend aus Traktt., Predd., Hymnen und 108 Brr., b. M. t. 140.

Berengarius, des Vorigen bedeutendster Schüler, wirkte als Kanonikus und Schulvorsteher in Tours, später als Archidiakonus in Angers. Nach seiner zweitmaligen Verurteilung wegen seines Widerspruchs gegen die Transsubstantiation zu Rom 1078 lebt er noch 10 Jahre zurückgezogen auf der Insel St. Côme b. Tours; † 1088. Über seinen AM. Streit vgl. die DG. Hauptschrift: De s. Coena adv. Lanfrancum (ed. Vischer, 1834).

Lanfranc, geb. zu Pavia 1005, eine Zeitlang Rechtslehrer daselbst, dann Mönch und theologischer Lehrer in der Normandie, zuerst in Avranches, später in Bec, wo er als Prior eine berühmte Schule gründete; seit 1070 Erzbischof von Canterbury, † 1089. Seine Werke (zuerst herausgegeben von d'Achéry, Par. 1648; auch v. Giles, Oxon. 1854; b. M. t. 150) enthalten verschiedene Streitschriften zu Gunsten seiner orthodoxen AM.-Lehre wider Berengar, bes. De eucharistia (geschrieben ca. 1065), auch einen Kommentar zu den paulin. Brr., eine Reg. monastica; ferner Reden, Briefe ꝛc.

Außer diesen unmittelbaren Wegbereitern für die kirchliche Scholastik der Folgezeit und deren Lehrkämpfe sind als hauptsächlich wichtige Schriftsteller der letzten vorscholastischen Zeit zu nennen:

a) Die Chronisten, wie Hermann d. Lahme in Reichenau, † 1054; Adam v. Bremen ca. 1076; Marianus Scotus † 1082; Lambert v. Hersfeld, † ca. 1100; Sigebert v. Gembloux, † 1112; Benzo, Bonizo, Amatus von Salerno u. a. m.;

b) die kirchenrechtlichen Sammler und kirchenpolitischen Schriftsteller, wie: Bischof Burchard von Worms (Decretorum volumen, ca. 1020), Kardinal Humbert (Adv. Simoniacos l. III, ca. 1050), Erzbischof Anselm v. Lucca † 1086 (Verf. von L. II contr. Guibertum Antipapam pro defensione Gregorii u. a. m.); Kard. Deusdedit (Verf. einer auf Hildebrandschem Standpunkt kompilierten Collectio canonum, 1087, worin er den berüchtigten Grundsatz aufstellt und durchführt: die schwächere Autorität müsse stets der stärkeren weichen); auch Gregor VII., als Urheber der 27 Dictatus vom J. 1075 (Kapitel-Index einer in diesem Jahre unter seiner Leitung gehaltenen Synode) und der zahlreichen kirchenpolitisch und kirchenrechtlich bedeutsamen Briefe, welche das — wahrscheinlich von Deusdedit zusammengestellte — Registrum Gregorii s. Epistolarum ll. VIII enthält (am besten ed. v. Jaffé, Bibl. rer. Germanicar. t. II).

c) als einflußreicher asketischer Schriftsteller und begabter Dichter der berühmte Freund Gregors: Petrus Damiani (d. h. Damians Bruder, nicht Sohn), Mönchsvorsteher zu Fontavella, auch Kardinalbischof von Ostia, † 1072, als strenger Sittenrichter des Klerus und eifriger Bekämpfer der Simonie einerseits mit Ratherius, anderseits mit Humbert sich berührend. Er ist Verf. des ber. Liber Gomorrhianus, dessen allzu nackte und realistische Schilderungen der klerikalen Laster den Papst Alexander II. zum Erlaß eines Verbots für die Mönche ꝛc. nötigte; ferner der Schrift De bono religiosi status, vieler erbaulicher Traktate und schwungvoller Hymnen, wie z. B.: Ad perennis vitae fontem mens sitit nunc arida, ꝛc. (Opp. ed. Caietan. 4 t. f. Rom. 1606—23, u. ö.; b. M. t. 144. 145).

Vgl. auch hier wieder inbetr. der Geschichtschreiber: Wattenbach l. c.; auch Barmann, Polit. der Päpste rc., Bd. II, S. 329 ff.; Mirbt, Augustins Stellung in der Publizistik des Gregorian. Kirchenstreits, Leipz. 1888. Ferner betr. der Kanonisten u. Kirchenpolitiker: Wasserschleben, Art. „Kanonen- und Dekret.-Sammlungen" in PRE.[2] Bd. 7, bes. S. 483 ff.; Maaßen, Gesch. der Quellen u. Lit. des kanon. Rechts im Abendl., Bd. I, 1870. Außerdem die Monogrr. Pfister, De Fulberti Carnotensis episc. vita et scriptis, Nancy 1885; Sudendorf, Bereng. Turonensis, Sammlung der ihn betr. Briefe. Hamb. 1850. Ludw. Schwabe, Studd. zur Gesch. des zweiten Abendmahlsstreits, Leipz. 1887 (auch Reuter, Aufkl. im MA. I, 91 ff.); J. de Crozals, Lanfranc; sa vie, son enseignement, sa politique, Par. 1878; Halfmann, Kardin. Humbert, Gött. 1883; Vogel, Petr. Damiani, Jen. 1856; Guerrier, P. Dam., Par. 1881; Kleinermanns, D. hl. P. Dam. rc., Steyl 1882. Desgl. die oben, KG. in Hdb. Bd. II S. 120, angef. Liter. üb. Gregor VII.

4. Vierter Zeitraum: Die scholastisch-mystische Zeit des Mittelalters (1100–1517).

1. Allgemeine Charakteristik.

Die Scholastik als das theologisch-philosophische Rittertum (KG. in Hdb. Bd. II S. 91) oder genauer als die auf Rechtfertigung der Kirchenlehre vor dem Forum der dialektisch geschulten Vernunft ausgehende Schulphilosophie des gereifteren Mittelalters, übt in der morgen-, wie in der abendländischen Kirche während der vier letzten Jahrhunderte vor der neueren Zeit den eigentlich beherrschenden Einfluß auf theologischem Gebiete. Schon gleich in der Epoche ihres Aufblühens, die mit dem ersten Jahrhundert des Zeitalters der Kreuzzüge zusammenfällt, erscheint sie in dieser dominierenden Stellung, die sich im folgenden Jahrhundert, während ihrer eigentlichen Glanzzeit, nur noch vertieft und befestigt, und auch während der dann gefolgten Verfallzeit (14. und 15. Jahrhundert) noch keineswegs zu völligem Ruin gedeiht, vielmehr äußerlich ihre Positionen bis zum Anbruch der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts behauptet. — Eine der Scholastik nach der praktisch-religiösen Seite hin zur Ergänzung gereichende mystisch-theologische Strömung ordnet sich in der Mehrheit ihrer Repräsentanten den von jener vorgezeichneten Normen für's geistige Streben und Schaffen willig unter. Nur bei einem Teil der Mystiker, einmal in jener Epoche des Aufblühens (12. Jahrhundert) und sodann wieder während der Verfallsepoche, steigert die Differenz zwischen scholastisch-dialektischer und mystisch-kontemplativer und -asketischer Lehrmethode sich bis zu förmlichen Konflikten, wobei (wenigstens im Abendlande) die Scholastik kraft ihrer natürlichen Bundesgenossenschaft mit der Hierarchie in der Regel äußerliche Triumphe feiert. Auch im Verhältnis zu einer anderen, nicht sowohl mystisch, als vielmehr biblisch-praktisch gearteten Oppositionsrichtung, welche — früher nur in vereinzelten und zum Teil ungesund sektiererischen oder schwächlichen Anfängen sich regend — erst nach Mitte des 14. Jahrhunderts, zuerst in England, dann in Böhmen, kräftiger ihr Haupt erhebt, bleibt die offizielle Kirchentheologie der Scholastiker, äußerlich betrachtet, die beherrschende und siegende Instanz. Doch mehren sich gegen den Schluß des MA.s die moralischen Niederlagen, welche ihr, ungeachtet ihrer Solidarität mit der Papstmacht und der Inquisition, teils von dieser direkt vorreformatorischen Antischolastik, teils von einer immer mehr erstarkenden und letztlich mit jener zu gemeinsamem Anstürmen wider die

kirchlichen Autoritäten sich verbrüdernden kritisch-humanistischen Geistesrichtung zugefügt werden; und eben dieses wiederholte Unterliegen und allmähliche Zurückgedrängtwerden im Konflikt mit diesen beiden reformatorischen Strömungen ist es, was der 200jährigen Schlußepoche des Mittelalters den Charakter einer scholastischen Verfallzeit verleiht.

2. Scholastik und Mystik in der griechischen Kirche.

Zu einem vollständigen, den Schicksalen der Theologie des Abendlandes allseitig konformen Durcherleben der soeben charakterisierten drei Stadien des Aufblühens der Glanzepoche und der Verfallzeit gelangt die byzantinische Theologie schon deshalb nicht, weil die verheerende Wirkung der äußeren Stürme von Westen und von Osten her, welchen das oströmische Reich seit 1204 allmählich erliegt, die selbständige Entwicklung des Geisteslebens in Staat und Kirche in zunehmendem Maße hemmt und lahmlegt, bis dasselbe seit Mitte des 15. Jahrhunderts in die dumpfe Nacht asiatischer Barbarenherrschaft versinkt. Für die letzte Epoche der abendländischen Theologiegeschichte des Mittelalters (scholastische Verfallzeit und Zeit des Emporblühens antischolastischer Richtungen mehrfacher Art) fehlt es daher hier an einer entsprechenden Parallele so gut wie ganz. Um so bemerkenswerter tritt bei den griechischen Theologen der beiden vorhergehenden Epochen eine Gleichartigkeit ihrer Methoden und Bestrebungen mit denjenigen ihrer lateinischen Zeitgenossen zu Tage.

a. Scholastiker (und zum Teil Antischolastiker) des 12. und anhebenden 13. Jahrhunderts, oder des Komnenen-Zeitalters.

Euthymius Zigabenus (richtiger Zigadenus), Mönch in Konstantinopel, † 1119 oder 1120, ein jüngerer Zeitgenosse und auch Geistesverwandter einerseits des M. Psellos als gelehrter Polyhistor und Polemiker, andrerseits des Theophylakt als tüchtiger, mehr oder wenig grammatisch-historisch verfahrender Exeget.

Auf exegetischem Gebiete ist sein bekanntestes Werk ein (im MA. fälschlich dem Oekumenius beigelegter) großer Evangelienkommentar (zuletzt gr. et lat. ed. C. F. Matthaei, Lips. 1792), welchem jüngst ein in ähnl. Maße wertvoller Epistelnkommentar, herausgeg. durch den athen. Prof. Nikephoros Kalogeras (*Ἑρμηνεία εἰς τὰς ιδ' ἐπιστολὰς τοῦ ἀπ. Παύλου κ. εἰς τὰς ζ' καθολικάς*, Athen 1887) zur Seite getreten ist; eine schon mehr allegorisierend gehaltene Psalmenauslegung war auch schon früher im Druck erschienen (gr. et lat. in t. IV der Opp. Theophylacti, Venet. 1763).

Als scholast. Dogmat. und Polemiker glänzt Euthymius durch seine im Auftrage des Alexius Komn. verfaßte und daher auch zuweilen unter dessen Namen angef. große Ketzerbestreitung in 24 Bdn., die *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων*, in 24 Abschnitte geteilt, worin so viele Häresien (dabei auch die Papstkirche und der Islam) beschrieben und bestritten werden, dabei namentl. eingehend die unter Euthyms eigener Mitwirkung inquisitorisch verfolgte Bogumilensekte. Eine kritisch korrekte griech.-lat. Ausg. des wertvollen Werks fehlt noch. Die früher (z. B. in B. M. Lugd. t. 19) herausg. lat. Überss. ließen aus Rücksicht auf den Papst die wid. die Lateiner polemis. Abschnitte weg, während die einzige, zu Tergovist in Rumän. 1711 erschienene, griech. Gesamtausg. den Schlußabschnitt c. 24 wider den Islam nicht mitzuteilen wagte. Vgl. übr. die Reproduktion der relat. besten früh. Ausgg. bei M. t. 128—131.

Nikolaus, Bischof von Methone (jetzt Modon im Peloponn.), Vorkämpfer der byzantin. Orthodoxie bei den bekannten scholastischen Lehrstreitigkeiten unter Manual Komnenos, gest. nach 1180, überragt auf dogmatischem Gebiete den Vorigen, was dialektische Geistesschärfe und spekulative Begabung

betrifft. Sein Hauptwerk ist eine Apologie der kirchlichen Gotteslehre wider den Neuplatoniker Proklos im 5. Jahrhundert: Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου (ed. J. Th. Voemel, Francof. ad M. 1825), merkwürdig wegen ihres Anklingens an die Versöhnungstheorie des Anselmus in Cur Deus homo. Ferner kennen wir von ihm ein gegen die Weltewigkeitslehre der hellenischen Philosophie gerichtetes Anecdoton (ed. Voemel, ib. 1825. 26) und zwei Reden über das Verhältnis des Opfers Christi zur Trinität (Λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνον, ed. Andr. Demetracopulos, Lips. 1865). Mehreres Andere harrt noch der Publikation.

Nicetas Choniates, auch Akominatus genannt, hoher kaiserlicher Beamter (Logothet, Oberrichter oder Statthalter) in Konstantinopel unter den letzten Komnenen, † 1206, hinterließ eine die Euthymsche Panoplie nicht nur an spekulativem Lehrgehalt, sondern auch an Reichhaltigkeit ihrer Mitteilungen über die byzantinische Ketzergeschichte weit übertreffende Häresiographie unter dem Titel: Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας in 27 BB., wovon bis jetzt leider nur die 5 ersten (in schlechter lat. Übersetzung von P. Morellus, Par. 1561; Genev. 1629; auch in B. M. Lugd. t. 25) ediert vorliegen. Auch als byzantinischer Chronist — Fortsetzer des Zonaras 1118 bis 1206 — nimmt er eine ausgezeichnete Stelle ein (Hist. l. 21, gr. rec. Bekker, Bonn 1835). — Von seinem zu seiner Zeit ebenfalls berühmten und angesehenen Bruder Michael Akominatus, Erzbischof von Athen († ca. 1220) haben sich Briefe zeitgeschichtlichen interessanten Inhalts erhalten (z. Tl. deutsch herausgeg. von Ellissen, Götting. 1846).

Eine Art antischolastischer Opposition bethätigten zwei gelehrte Zeitgenossen der Letztgenannten:

Soterichos Panteugenes, erwählter Patriarch von Antiochien, aber abgesetzt 1156, theologischer Gegner des Nikolaus von Methone, Verfasser eines mehrfach heterodox lehrenden Dialogs Φίλων (ed. Draeseke, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1886, II).

Eustathius, Erzbischof von Thessalonich, † 1194, ein im Glanze vieler Tugenden strahlender Kirchenfürst, auf klassisch-philologischem Gebiete längst bekannt als gelehrter Kommentator von Homer, Pindar und Dionys. Periegetes, gibt in seinen neuerdings im Abendlande bekannt gewordenen theologischen Traktaten (Opuscc., prim. ed. Tafel, Francof. 1832; b. M. t. 136) sich als relativ erleuchteten, sittlich ernsten, von einem gewissen reformatorischen Zuge ergriffenen Theologen zu erkennen. So besonders in seiner scharfen Kritik der ungesunden hyperasketischen Verirrungen der Athosmönche seiner Zeit (Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ, deutsch von Tafel: Betrachtungen über den Mönchsstand rc., Berl. 1847).

b. Scholastiker und Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts.

Nilus Kabasilas, Erzbischof von Thessalonich ca. 1340, orthodoxer Polemiker gegen Rom (De primatu Papae ed. M. Flacius, Francof. 1555).

Nikolaus Kabasilas, des Vorigen Neffe, später auch Nachfolger in Thessalonich (gest. nach 1354), beteiligt am Streit über den Hesychasmus der Athosmönche (s. Kirchengesch.), und zwar als Beschützer derselben; in schrift-

stellerischer Hinsicht der berühmteste kirchlich-orthodoxe Mystiker. Hauptwerk: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτά* (gr. ed. Gass, 1849, s. unt.). Außerdem eine Expositio missae und verschiedenes noch Ungedruckte.

Demetrius Kydonius aus Kreta, † 1384, Freund des Kaisers Joh. Kantakuzenus, Verf. des tiefsinnigen mystischen Traktats *Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον* (ed. Kuinoel, Lips. 1786).

Symeon, Erzbischof von Thessalonich, † 1429, kirchlicher Mystiker von ähnlicher Tendenz und Haltung wie Nikol. Kabasilas, wie schon der Titel seiner Hauptschrift zeigt: *Περὶ τοῦ ναοῦ καὶ εἰς τὴν λειτουργίαν* — übrigens auch orthodoxer Polemiker wider Rom (*Περὶ ὧν καινοτομοῦσι Λατῖνοι*). Vgl. s. Werke b. M. t. 155.

Gregorius Scholarius, genannt Gennadius, Patriarch von Konstantinopel 1453—1459 und als solcher zum Urheber der dem Sultan Mohammed II. überreichten orthodoxen Professio fidei (s. Symbolik) geworden; Verf. von nahezu 100 teils philosophischen, teils theologischen Schriften, welche sich über seine drei Entwicklungsperioden verteilen: die seiner noch unionsfreundlichen Haltung zur Zeit des Florentiner Konzils (s. KG.), die Zeit seiner Orthodoxie vor der Erhebung auf den byzantinischen Patriarchenstuhl, und die patriarchale Zeit.

Vgl. im allg. J. A. Fabricius, Bibl. graeca t. VII=XI (u. das. abgedruckt die gelehrten Monogrr. von Leo Allatius: De Nilis, De Simeonibus, De Georgiis); M., ser. gr. t. 128—160. — Ferner die Monogrr.: K. Ullmann, Nikol. v. Meth., Euth. Zigab. u. Nicet. Choniates, od. die dogmat. Entwickl. der griech. K. im 12. Jahrhdt. (Stud. u. Kr. 1883, IV, auch sep.). W. Gaß, Beitr. zur k. Lit.- u. Dogmengeschichte des griech. MA.s, 2 BB., Bresl. 1848. 49; auch dess. Artikk. über die Mehrzahl der Genannten in PRE.[2], sowie Wagenmann, A. „Gennadius" ebend.

3. Die abendländische Scholastik in der Epoche ihres Aufblühens (12. Jahrhundert).

a. Eigentliche Scholastiker der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Bis auf Petrus Lombardus, dem die Lösung des Problems einer vollständigen Verkirchlichung der scholastischen Dialektik, d. h. einer allseitigen Verwertung von deren Operationen im Dienste der kirchlichen Dogmen zuerst wahrhaft gelingt, erscheint die scholastische Theologie in sich selbst zwiespältig, sofern einer traditional-rechtgläubigen Richtung, deren Vertreter platonische Realisten sind, eine skeptisch-heterodoxe Richtung mit anfänglich (bei Roscelin) stoisch-nominalistischer, nachher (seit Abälard) aristotelisch-realistischer Lehrweise gegenübertritt. Vom Lombarden (ca. 1160) an erscheint dieser innere Zwiespalt der Scholastik im wesentlichen beseitigt und steht diese in der größten Mehrzahl ihrer Vertreter auf einerseits aristotelisch-realistischer, andrerseits strengkirchlich-dogmatischer Grundlage geeinigt da. Das Opponieren gegen die kirchliche Autorität und deren Dogma wird von nun an wesentlich Sache einzelner Antischolastiker von entweder mystisch-spekulativer oder biblisch-praktischer Haltung.

α. Traditionale (streng-realistische) Scholastiker der Zeit vor P. Lombardus (ca. 1090—1160). An ihre Spitze gehört:

Anselmus Cantuarensis, geb. als Sohn des longobardischen Edlen Gundulf zu Aosta 1034 (oder 1033), Schüler Lanfrancs zu Bec und Nachfolger desselben, zuerst als Prior, dann (1078) als Abt und letztlich (1093

bis 1109) als Primas der englischen Kirche, in welcher Stellung er die Sache des Papstes (zuerst Urbans II., dann Paschals II.) im Investiturstreit wider zwei englische Könige siegreich verfocht (s. KG.). Für die Entwicklung der scholastischen Philosophie und Theologie (Gotteslehre) im engeren Sinne ist er durch siegreiche Bewährung seines orthodox-dogmatischen Prinzips (Credo ut intelligam, etc.) gegenüber dem Skeptizismus des Nominalisten Roscelin und des Gaunilo bahnbrechend bedeutsam geworden; desgleichen für die Fortbildung der Christologie und Soteriologie durch seine geistvolle Satisfaktionstheorie. Seine Hauptarbeiten auf den beiden ersteren Gebieten sind: Monologium, Proslogium und Apologeticus contra Gaunilonem (vgl. DG.); De fide Trinitatis et incarnat. Verbi contra blasphemias Roscelini (1092); De processione Spir. sancti (veranlaßt durch seine Teilnahme an einem Religionsgespräch mit den Griechen zu Bari 1098); De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei c. lib. arbitrio (streng augustinisch, geschrieben ca. 1108). Für das letztere Gebiet: der berühmte Dialog Cur Deus homo, 2 Bde. (begonnen 1094; vollendet während s. Exils in Unterital., 1097--98).

Hauptausg.: G. Gerberon, Par. 1675. 1721 (b. M. s. lat. t. 155). Zahlr. Separatausgg. v. Cur D. H., am besten die von O. F. Fritzsche (Turici 1868; 2. ed. 1886). — Vgl. F. R. Hasse, Ans. v. C., 2 Bde. 1843—52; Ch. de Remusat, Anselme etc. Par. (deutsch durch Wurzbach, Regensb. 1854); M. Rule, 2 vols., Lond. 1882; R. W. Church, St. Anselm, Lond. 1888.

Anselmus Laudunensis, des Vorigen Schüler, Klosterschulvorsteher und Archidiakonus zu Laon, † 1117, war hauptsächlich biblischer Exeget (Kommentare; Glossa interlinearis zur ganzen h. Schrift, seit 14. Jahrhdt. meist mit W. Strabos Glossa ordin. vereinigt abgeschrieben und später damit zusammen gedruckt Antv. 1634 u. ö.).

Gulielmus de Campellis (Guill. de Champeaux), Lehrer in Paris und Mitbegründer der Universität daselbst, seit seiner Besiegung durch seinen Schüler Abälard von da weggezogen, gest. als Bischof von Chalons s. M. 1119.

Bernardus Silvestris von Chartres, † 1130, extremer plat. Realist (Verf. von Megacosmus et Microcosmus u. a. Schr.).

Wilh. v. Conches, Schüler nnd Geistesverwandter des Vorigen, Verf. einer Philos. maior und Philos. minor (vgl. K. Werner, Die Kosmol. und Naturl. des MA.s mit bes. Bez. auf W. v. Conches, Wien 1874).

Hildebert de Lavardino, Bischof von Tours, zuletzt Erzbischof von Mans, † 1134, bedeutend als christlicher Dichter (incomparabilis versificator), als Prediger (in dessen Serm. 93 zum erstenmale der Ausdruck transsubstantiatio sich findet) u. als spekulativer Theologe (Sermones; Moralis philos. de honesto et utili; Libellus de 4 virtutibus; Tractatus theologicus — die letztere Schrift freilich wohl eher dem Hugo von St. Victor angehörig, als ein Teil von dessen Summa sententiarum; s. Liebner).

Robert Pullus (oder Pulleyn, französ. le Poule), gefeierter theolog. Lehrer in Paris, sowie angeblich auch in Oxford, † ca. 1150—54, Verf. des gr. Werkes Sententiarum de theologia s. de Trinitate l. VIII, woraus der Lombarde manches für sein Sentenzenwerk geschöpft hat.

Gilbertus Porretanus (de la Porée), Bischof von Poitiers, † 1154, strenger Realist, Verf. eines Kommentars zu Boethius De trinitate, worin er

paradoxe Sätze aufstellte, die auf Betrieb Bernhards v. Clairvaux durch eine Reimser Synode 1148 als tetratheistisch verdammt wurden.

β. Skeptische (teils nominalistische, teils aristoteletische) Dialektiker der vorlombardischen Zeit.

Gaunilo, Mönch zu Marmoutiers, Verf. eines wider Anselms Monolog. gerichteten Liber pro insipiente, worin er den ontologischen Gottesbeweis Jenes zu bestreiten sucht (um 1090).

Roscelin (auch Rucelin), theologischer Lehrer in Tours, zeitweilig in Locmenach in der Bretagne, später zu Compiegne (Compendium), † ca. 1119. Obwohl nicht der eigentlich erste Vertreter der nominalistischen Denkweise, gilt er doch in der Regel als Begründer derselben. Über seine Verurteilung als Tritheist im Trinitätsstreit mit Anselm durch eine Synode zu Soissons s. d. DG. Schriftliches von Bedeutung scheint er, abgesehen von Briefen und kleineren Traktaten, nicht hinterlassen zu haben.

Raimbert von Lille ca. 1100, Nominalist, Schüler des Vorigen. — Genauer bekannt ist der Bedeutendste dieser Gruppe:

Petrus Abälardus (genannt Peripateticus Palatinus wegen seiner Begeisterung für Aristoteles und seiner Herkunft aus Palatium [Palets] in der Bretagne), geb. 1079, gest. 1142. Sein äußerer Lebensgang und sein theologisch-philosophisches Hauptverdienst, bestehend in Begründung der aristotelisch-realistischen Weltansicht — mittelst Verschmelzung der Grundzüge der Lehrweise seiner beiden Lehrer: des Nominalisten Roscelin und des platon. Realisten W. v. Champeaux — sind aus der KG. bekannt; desgleichen sein zweimaliges Unterliegen im Kampfe mit der traditionalen Orthodoxie, zu Soissons 1121 und zu Sens 1141.

Dogmat. Hauptschriften: 1) De unitate et trinit. div. od. De Trinitate — der zu Soissons zum Feuer verurteilte Traktat, wahrschl. ident. mit dem Werke Theol. christiana ll. V. — 2) Introductio in theologiam ll. III s. Theologia, das spätere systemat. Hauptwerk (unvollst. erhalten). — 3) Sententiae, ein Auszug aus dem vor. Werke (in mehreren Rezenss., herrührend von versch. Schülern Ab.s, erhalten; vgl. Denifle). — 4) Apologia s. confessio fidei (geschr. 1141, nach der Verurteilung zu Sens). — 5) Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum, eine philos. Apol. des Christentums, wohl unvollst. erhalten (s. Deutsch). — 6) Sic et non s. Collectio Sententiarum, eine patrist.-dogmenhistor. Sammlung von skept.-negat. Tendenz.

Philos. Werke: Ethica s. lib. Scito te ipsum (unvollst.). Ferner: Dialectica; Glossae in Porphyrium, etc.

Exeget.: Exposit. in Hexaemeron, geschr. für Heloise u. deren Nonnen (unvollst.). Commentarior. in Ep. ad Rom. l. V. Expos. in Orat. dominic., auch 35 Sermones, etc.

Autobiogr. Schriften, dabei bes. die Historia calamitatum mearum (geschr. 1132) u. die ber. Briefe an Heloise u. a. Ferner versch. Gedichte (Versus ad Astrolabium fil. ꝛc.).

Erste Gesamtausg. (aber mit Ausschl. der Dialectica u. des Sic et non) v. Vict. Cousin, P. Abael. Opera hactenus seorsim edita nunc prim. in unum collecta. 2 voll. 4° Par. 1849. 59 (b. M. t. 178). Dazu Sic et non, edd. Henke et Lindenkohl, Marb. 1851. — Von den zahlrr. Monogrr. (wie Remusat, 1845; Wilkens 1855; Hayd 1869; H. Bittcher in Ztschr. f. hist. Th. 1870) sind die meisten (jedoch nicht Reuter, in der Gesch. d. Aufkl. im MA., II) jetzt antiquiert durch M. Deutsch, P. Ab. ꝛc., Berl. 1883. Vgl. auch H. Denifle, Die Sentenzen Ab.s und die Bearbeitungen seiner Theol. vor Mitte des 12. Jhdts. (Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des MA. 1885, I).

Berengarius aus Poitiers, Abälards Schüler und (parteiischer) Biograph, Verf. eines Apologeticus pro Ab., worin u. a. das Konzil von Sens verspottet wird (b. Cousin, Opp. Ab. t. II, p. 771). — Über sonstige Abälard-Schüler vgl. Denifle, l. c.

γ. Orthodoxe Mystiker bis auf Lombardus.

Honorius Augustodunensis, genannt Solitarius (wahrscheinlich zu Autun lebend, wenn nicht jenes Augustod. vielmehr [wie Wattenbach will] auf Augsburg hinweist), gest. gegen 1120, Mystiker u. gelehrter Polyhistor. Er schrieb De imagine Mundi, De artibus s. de animae exilio et patria; Scala coeli, vielleicht auch das pseudoanselmische Elucidarium, u. a. (s. M. t. 172).

Ivo von Chartres, † 1116, asketisch-liturgischer Schriftsteller (Micrologus de eccles. observationibus; Sermones etc.).

Rupert, Abt zu Deutz (Tuitiensis), † 1135, tiefsinniger asketischer Mystiker und begeisterter Schrifttheologe, heterodox auf einigen Punkten, z. B. in der AM.Lehre, wo er eher con- als transsubstanziarisch lehrt. Hauptschriften: De Trinitate et eius operibus; De victoria verbi Dei; De gloria et honore Filii hominis; Kommentt. zu Cantic. und Apoc. — Erste vollständige Ausgabe seiner Werke: Venet. 1751 (4 t. fol.); b. M. t. 167—176. Vgl. R. Rocholl, R. v. D., Gütersl. 1886.

Petrus Venerabilis, Abt von Cluny, gest. 1156, Apologet und Polemiker (Libri duo miraculorum; Tractat. contr. Judaeos; Adv. nefandam Saracenor. sectam; Adv. Petrobrusianos etc. (s. M. t. 189). Vgl. Wilkens, P. d. Ehrwürdige, Lpz. 1857.

Bernhard von Clairvaux (1091—1153), Dr. mellifluus genannt wegen der süßen Gewalt seiner geistlichen Rednergabe, kanonisiert seit 1173, Dr. Eccl. seit 1830, bedarf hier, da sein mächtiges Eingreifen in die Geschichte des Mönchtums, des Papsttums, der Kreuzzüge, der Häresienbekämpfung 2c. aus der KG. bekannt ist, nur noch einer Charakteristik als theologischer Schriftsteller. Er ist für die Entwicklung der mittelalterlichen Mystik vor allem wichtig geworden durch seine Feststellung der Liebe, d. h. der liebenden Hingabe an die Gnadengemeinschaft mit J. Christo, als des aller myst. Theologie wesentlichen religiösen Erkenntnisprinzips (Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur), durch s. nähere Beschreibung der Stufen der Liebe und des auf ihr fußenden religiösen Erkennens u. s. Verwertung der Schilderungen des Hohenlieds [nach dem Vorgang des Origenes, vgl. oben, S. 56] zur Veranschaulichung der individuellen Erfahrungen des Mystikers in Bezug auf seine Gemeinschaft mit Christo, 2c.

Hauptwerk: Sermones 86 in Cantic. Cant.; ferner De consideratione l. V ad Eugenium Papam (1151); Tractat. de grat. et lib. arbitrio; De domo interiore; zahlr. sonst. Trakt. u. Briefe; auch eine Anzahl hervorragend wertvoller Hymnen, bes. die Rhythmica oratio ad membra Christi patientis (mit ihren 7 Salve, welche P. Gerhardt nachahmte), der Jubilus rhythmus de nom. Jesu (Jesu dulcis memoria), die Weihnachtsprosa Laetabundus exultet fidelis chorus.

Beste Ausg. der Werke die des Mauriners Mabillon, 2 t. fol. Par. 1667. 1690. 1718; auch 1839 (2 t. 4°). — Vgl. die früher (KG., Hdb. Bd. II S. 141) angef. Monogrr. v. Neander, Morrison, sowie aus neuester Zeit bes. Reuter (Zeitschr. f. KG. I, 1877) und Hüffer, Der h. Bernh., I, Münster 1886.

Hugo von St. Victor, genannt alter Augustinus oder Lingua Augustini, wahrscheinlich sächsischer Abkunft. Geb. um 1097, wurde er seit ca. 1115 Zögling und später Leiter der berühmten (1109 durch Wilh. von Champeaux gegründeten) Klosterschule St. Victor in Paris, bildete hier eine Anzahl bedeutender Schüler, wie Richard und Adam von St. Victor (s. u.), starb aber schon frühzeitig, 1141. Seine Mystik berührt sich in manchen Grundgedanken, besonders was die Schilderung der mystischen Erkenntnis- und Lebensstufen

betrifft, mit der seines Freundes Bernhard, schließt jedoch mehr scholastische Elemente in sich. Wie denn Hugo in manchen seiner Werke überhaupt mehr nach scholastischer als nach mystischer Methode lehrt.

Es gilt dies vor allem von dem Hauptwerke De sacramentis fidei l. II, einer ausführlichen spekulativen Dogmatik, die außerdem auch in kürzerer Rezension, betitelt Summa sententiarum vorliegt. Ferner von dem encyklopäd. Werke Eruditio didascalica s. Didascalion l. VI (nebst dem Anhang: De tribus diebus), das sich nach Tendenz und Anlage mit Rabanus Maurus De universo, sowie mit Honorius' Imago mundi (s. o.) berührt. — Rein myst. Inhalts sind dagegen: De arca morali, De arca mystica, De vanitate mundi, Annotatt. elucidatoriae in Dionysium Areopagitum, in Pentateuchum, in Pss. etc. — Viele der ihm beigel. Schriften sind übr. unecht.

Beste Gesamtausg. die Ed. Rotomagensis, 3 t. fol. Rouen 1648 (b. M. t. 175–177). — Vgl. Liebner, Hugo v. St. V. u. die theol. Richtungen seiner Zeit, 1832; Kaulich, D. Lehren des Hugo u. des Rich. v. St. V., Prag 1864; Hauréau, Hugues de St. V., 2. éd. Par. 1886; Zöckler in PRE.², VI, sowie über das oben gen. Sentenzenwerk: Denifle im Archiv f. Lit.- u. KG. des MAs. 1887, H. 3. 4.

δ. Der Lombarde und seine Zeitgenossen.

Petrus, genannt Lombardus wegen seiner Herkunft aus Novara (oder Lumelogno [Lumen omnium] bei Novara) und Magister sententiarum wegen des durch sein Hauptwerk geübten Einflusses, ist seinen Lebensumständen nach sehr mangelhaft bekannt. Er wurde theologisch gebildet in Reims, lehrte seit etwa 1130 an St. Victor in Paris, wo er wahrscheinlich auch ein Kanonikat bekleidete, und bestieg endlich 1159, kurz nach dem Erscheinen seiner L. IV Sententiarum, den Bischofsstuhl von Paris, dem er aber wahrscheinlich bereits 1160 (nach Buläus Hist. univ. Paris erst 1164) durch den Tod entrissen wurde. Über Inhalt, Einteilung und Bedeutung des Sentenzenwerks s. d. Gesch. der systemat. Theol. (Bd. III). Benutzt und nachgeahmt wurden dafür von ihm besonders die oben genannten Werke seiner älteren Zeitgenossen und Lehrer Hugo (event. Hildebert, s. bei diesem) und Pullus. Von älteren Darstellungen der Kirchenlehre sind es einerseits die des Damasceners, andrerseits die Isidorsche (vgl. S. 110 u. 112), welche wichtigen Einfluß auf die seinige geübt haben. — Im 12. Jahrhundert noch mehrfach bestritten (s. unten), ja einmal beim 3. ökumenischen Laterankonzil unter Alexander III. sogar mit dem päpstlichen Bannstrahl bedroht, ist das Werk erst seit dem 13. Jahrhundert, besonders seit Innocenz' III. günstiger Entscheidung für dasselbe 1215, zu dominierendem Ansehen in der kirchlichen Theologie gelangt.

Außerdem nur zwei echte Werke: Glossae in psalmos Davidis und Collectanea in omnes Pauli epp.; nebst einer größeren Zahl angezweifelter oder sicher unechter. — Ed. princ. der Sentenzen: Norimb. 1474; besser d. Ausg. v. D. Aleaume, Lovan. 1546; ferner Colon. 1576, u. s. f. (b. M. t. 192). Vgl. Protois, Pierre Lombard, Par. 1881; Bach, DG. des MAs. II, 194 ff. 727 ff.

Wie der Lombarde auf die dogmatische Literatur, so haben zwei seiner Zeitgenossen von ähnlich kirchlich-orthodoxer Denkweise auf zwei andere wichtige Literaturzweige für die folgende Zeit des Mittelalters einen unberechenbar großen Einfluß gewonnen, und wohl im Hinblick hierauf hat die spätere Sage sie als leibliche Brüder des großen Pariser Theologen dargestellt. Es sind dies:

Gratianus, Kamaldulenser im Kloster St. Felix zu Bologna und kanonischer Rechtslehrer daselbst (um 1150), Verf. einer Discordantium canonum concordia, welche seit Ende des 12. Jahrhunderts unter dem Namen Decretum Gratiani zur allgemeinen Grundlage des Kirchenrechtsstudiums im

Abendland wurde (vgl. die krit. Ausg. v. E. Friedberg, 1878, sowie Maaßen, Gesch. der Quellen u. Lit. d. KR. 2c., Graz 1870; J. v. Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit. des KR. seit Gratian, 1875 ff.). — Ferner für das biblische Geschichtsstudium:

Petrus der Esser (Comestor, le Mangeur), Kapitelsdekan zu Troyes, seit 1164 Kanzler der Kirche von Paris, † 1179, Verf. einer mit apokryph. Zuthaten aller Art überfüllten, aber eben deshalb im Mittelalter ungemein beliebt gewordenen Historienbibel, genannt Historia scholastica (Histoire escholastre). (Vgl. Reuß in PRE.², Bd. 13, S. 29 f.; Zöckler, Gesch. der Bez. I, 415 ff. 493. 506.)

Eigentliche Scholastiker der Zeit des Lombarden, sowie der nächstfolgenden sind noch:

Petrus Pictaviensis, Kanzler der Pariser Universität, † ca. 1205.

Alanus von Lille (ab Insulis) in Flandern, genannt Dr. universalis, Schüler des h. Bernhard und teils in England, teils in Clairvaux lehrender Cisterzienser, † 1203, schrieb De arte catholicae fidei l. V (ein in mathematisch-demonstrierender Weise die katholische Kirchenlehre entwickelndes System), Anti-Claudianus s. de officio viri boni et perfecti (allegorisch-moralisches Lehrgedicht, in 9 BB. eine encyklopädische Übersicht über alle Gegenstände des Wissens bietend); Summa de arte praedicatoria; Vita S. Bernardi u. a. (s. M. t. 210). Als von ihm verschieden hat wohl der gleichzeitige Bischof Alanus v. Auxerre zu gelten, Verf. des polemischen Werks: Summa quadripartita contra haereticos, Waldenses, Judaeos et Paganos. Doch fehlt es nicht an Verteidigern der Annahme einer Identität beider; vgl. die Hist. littér. de la France, t. XVI, sowie Dupuy, Alain de Lille, Par. 1859. — Über den Anti-Claudian.: E. Bossard, Alani Anticl. c. Dantis Aligh. Div. Comoed. collatus. Angers 1885.

ε. Antischolastiker und Mystiker der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Gerhoch, Propst zu Reichersberg bei Passau, † 1169, eifriger Tadler der Verweltlichung der Kurie und der Subtilitäten der Scholastik seiner Zeit, insbesondere auch Gegner des P. Lombardus. Schrieb u. a.: Expositio in Ps. 64, s. de corrupto Ecclesiae statu ad Eugen. III; De investigatione Antichristi (1161); Opusculum ad Cardinales; Opusc. de sensu verbor. Athanasii in symbolo etc. Vgl. d. W. b. M. t. 193. 194, sowie Nobbe, G. v. R., Lpz. 1880; Bach, DG. des MA.s, III.

Arno v. Reichersberg, des Vorigen Bruder, † 1175, tiefsinniger, vielfach origineller mystischer Denker, dessen Schriften zumeist noch der Veröffentlichung harren. Siehe Bach, l. c. u. vgl. Arnonis R. Apologeticus contr. Folmarum ed. C. Weichert, Lips. 1888.

Johannes Salisburiensis (aus Salisbury), Bischof von Chartres, † 1180, energischer Antikurialist und Antischolastiker in seinem Hauptwerk: Policraticus (d. h. „Hofbezwinger") s. de nugis curialium et vestigiis philosophorum l. VIII; in anderen Schriften freilich selbst nach scholastischer Methode lehrend, bes. im Metalogicus l. IV, einer Schutzrede für die aristotel. Logik (Opp. b. M. t. 199). Vgl. H. Reuter, Joh. v. S., 1842 (auch Gesch. der Aufklärung 2c., I u. II); C. Schaarschmidt, Joh. v. Salisb., Elberf. 1862.

Petrus Cantor, Bischof von Tournay, † 1197, Verf. einer Summa theologiae, worin gegenüber der Scholastik die Bibel als religiöse Haupterkenntnisquelle betont wird.

Johannes Cornubiensis (von Cornwall) ca. 1163, heftiger Gegner des Lombarden, insbes. der Christologie desselben, welcher er Nihilianismus vorwarf (Martène et Durand, Nov. thes. anecd. t. V).

Walter v. St. Victor ca. 1180, eifriger Teilnehmer am Kampf des Vorigen wider den Lombarden, besonders in der merkwürdigen Schrift: Adv. quatuor labyrinthos Franciae (sc. Abael., P. Lombard., Gilb. Porret., Petr. Pictav.).

Mehr nur indirekter Art war die antischolastische Opposition zweier anderer Victoriner:

Richard, Prior zu St. Victor, † 1173, genannt Magnus Contemplator, ein aus Schottland gebürtiger Schüler Hugos, unter den Mystikern des 12. Jahrhunderts einer der geistvollsten und tiefsinnigsten. Dogmatische Hauptwerke: De trinit. l. VI; De verbo incarnato; auch De Emanuele (Apologie des Christentums gegen die Juden). Hauptausg.: Rotomag. 1650 (bei M. t. 196). Vgl. Hist. litt. de la Fr. t. 13, sowie Engelhardt, R. v. St. V., und Ruysbroeck, Erlangen 1838.

Adam v. St. Victor, † ca. 1192, ausgezeichneter lateinischer Hymnendichter; vgl. die ihn betreffenden Monographien von Gautier 1860 (franz.) und v. Wrangham 1882 (engl.).

Als Mystiker und gleichzeitige Opponenten wider Scholastik und Kurialismus gehören ferner hieher mehrere Verkünder apokalyptisch-prophetischer Weisheit (vgl. KG., Hdb. Bd. II S. 128 f.), insbesondere das Dreigestirn:

Elisabeth, Äbtissin zu Schönau, † 1165 (vgl. Roth, Die Visionen der h. Elisab. und der Äbte Egbert und Emecho von Schönau, Brünn 1884);

Hildegard, Äbtissin des Ruprechtsklosters bei Bingen, † 1179, berühmte Freundin des h. Bernard und Ratgeberin mehrerer Päpste und Kaiser. Hauptschriften (b. M. t. 197): Scivias (d. h. „Erkenne die Wege zu Gott!", aus 25 Visionen bestehend) und: Liber divinorum operum simplicis hominis (vgl. Schmelzeis, Das Leben und Wirken der h. Hildegard, Freibg. 1879; K. Jessen, Deutschlands erste Naturforscherin in „Unsere Zeit", 1881, H. II; Roth in Ztschr. f. kirchl. Wisssch. 1888, H. IX);

Joachim, Benediktinerabt und Mönchsreformator zu Flora (Fiore) in Calabrien, † 1202 — vgl. KG. a. a. O. Über seine drei (von Preger, Abh. der bayr. Akad. d. W., München 1874, wohl mit Unrecht hinsichtlich ihrer Echtheit bestrittenen) Schriften: De concordia utriusque testamenti; Nova expos. Apocalypsis und Psalterium decem chordarum vgl. Reuter, Gesch. der Aufkl. II, 356; Herm. Haupt, Zur Gesch. des Joachimismus, Goth. 1885; Denifle im Arch. f. Lit.- u. KG. des MAs. 1885, I.

4. Die Glanzzeit der abendländischen Scholastik (13. Jahrhundert).

a. Die eigentliche Scholastik.

Sie erscheint im 13. Jahrhundert zunächst repräsentiert durch vier dem Bettelorden angehörige Theologen erster Größe: zwei Franziskaner engl.

Nation und zwei Dominikaner, wovon der eine Deutscher, der andere Süditaliener.

Alexander Halensis (auch Halesius), genannt Dr. irrefragabilis, † 1245, war Zögling des englischen Klosters Hales in Glocestershire, trat später (1222) zu Paris in den Franziskanerorden und vertrat während seiner weiteren 23jährigen Lehrthätigkeit eifrig dessen theologische Interessen, auch als Verteidiger der immac. conceptio der Jungfrau. Hauptwerk: Summa universae theologiae, in 4 partes distributa, von ihm selbst unvollendet gelassen, daher erst von seinen Schülern am Schlusse ergänzt; kirchlich approbiert schon von Innocenz IV. und seitdem hoch angesehen (ed. pr. Venet. 1475, und dann öfter). Andere ihm beigelegte Werke sind zweifelhafter Echtheit, z. B. eine Summa de virtutibus (ed. Par. 1509); ein Comm. in Sentt. Lomb. Mehreres von ihm ist noch ungedruckt. Vgl. Erdmann, Gesch. der Philos. 2. A. II, 323 ff.

Albertus Magnus, auch Dr. universalis genannt, von den großen Dominikanertheologen der älteste und von den Scholastikern deutscher Nation der genialste, tiefsinnigste und umfassendst gelehrte, wurde als Sohn eines schwäbischen Grafen von Bolstädt 1193 geb. zu Lauingen a. d. Donau, schloß als Studierender in Padua ca. 1223 sich dem Predigerorden an und lehrte dann in versch. deutschen Konventen dieses Ordens: in Köln, Hildesheim, Freiburg i. Br., Regensburg und Straßburg. Sein eigentlicher Sitz wurde Köln; seit 1248 erscheint er als Regens und Lector primar. an der damals zu einer Universität (einem Studium generale) erhobenen Ordensschule. 1524 wurde er Ordensgeneral für Deutschland, 1260 Bischof von Regensburg, welches Amt er jedoch schon 1262 wieder niederlegte, um den Rest seiner Tage († 15. Nov. 1280) in gelehrter Muße in Köln zuzubringen. — Seine große Hauptleistung besteht in Erschließung des gesamten Lehrgebäudes des Aristoteles, auch in seinen physikalischen und metaphysischen Bestandteilen, für die gelehrte Mitwelt (die ihm dies gelegentlich mit dem ironischen Prädikat: Simia Aristotelis gedankt hat). Fast die größere Hälfte seiner Schriften ist daher allgemein philosophischen oder naturwissenschaftlichen Inhalts (Super octo libros physicor. Aristot.; Libri XIII Metaphysicor.; De anima; De mineralibus; De vegetabilib. et plantis, etc.). Von denjenigen theolog. Inhalts sind hervorragend wichtig: Summa theologiae (unvollendet, hinter der Lehre von der Sünde abbrechend); Summa de creaturis (eine Kosmologie und Anthropologie); Comm. in IV l. Sentt. Lomb.; Comm. in Dionys. Areopag; Tractat. de sacram. eucharistiae; Tract. de sacrif. missae. Außerdem Comm. in Pss., Thren., Bar., Dan., Proph. min., Matth., Marc., Luc.; Sermones; asket. Traktate, z. B. Paradisus animae; De adhaerendo Deo, 2c.

Opp. ed. Jammy, 21 voll. f. Lugdun. 1651. Daneben viele Einzelausgg., z. B. neuerdings De vegetabilibus edd. Meyer et Jessen, Berol. 1867. — Vgl. Pouchet, Alb. le Grand et s. époque. Par. 1853; Sighart, A. M., Regensb. 1857; v. Hertling, A. M., Beitr. zu s. Würdigg., Köln 1880. — Vgl. auch Zöckl., Gesch. d. Beziehungen I 347 ff., 436 ff.

Thomas Aquinas, des Vorigen Ordensgenosse und bedeutendster Schüler, genannt Dr. angelicus s. Angelus Ecclesiae, kanonisiert 1322, Dr. Eccl. seit 1570, gilt der neueren römischen Tradition (zumal seit Leos XIII. Empfehlung seiner Philosophie im Jahre 1879) als größter aller Scholastiker

und als eigentlicher Normallehrer der Kirche — ein Urteil, dem selbstverständlich die Theologie aller evangelischen Konfessionen und Standpunkte sich widersetzt. — Geboren 1225 (—27?) als Sohn des Grafen Landolf, aus einem den Hohenstaufen verwandten Geschlechte, erhielt er seine früheste Erziehung bei den Benediktinern zu M. Casino, trat 16jährig, trotz starken Widerstrebens seiner Familie, in den Dominikanerorden und empfing nun den Abschluß seiner philosophischen und theologischen Ausbildung unter Alberts d. Gr. Leitung in Köln. Hier lehrte er auch, nachdem er in Paris Baccalaureus geworden, vier Jahre lang neben Albert (1248—52), promovierte später in Paris, nachdem der Widerstand der nichtmendikantischen Theologen daselbst in langen Kämpfen überwunden worden, zusammen mit seinem Landsmann Bonaventura zum D. theol. (1257) und übte während s. letzten Jahre teils in Paris, teils in Rom, Bologna und Neapel seine Lehrthätigkeit aus. Er starb 7. März 1274 zu Fossa Nuova bei Terracina, auf der Reise zum Konzil von Lyon begriffen. — Seinen schriftstellerischen Hauptleistungen nach ist auch er Summist (scholastischer Systematiker); doch hat er auch auf einigen andern Gebieten der Theologie und Philosophie Namhaftes geleistet. Nur dem Felde der geschichtlichen Forschung ist er ganz fern geblieben.

Dogmat. Werke: Summa totius theologiae, in III partes distributa, die gereifteste Frucht seiner theolog. Geistesarbeit u. das nach Inhalt wie Form vollendetste scholast. Summenwerk überhaupt (nicht ganz vollendet, vielmehr bei der L. v. d. Buße abbrechend, so daß auch hier die Hand eines spät. Schülers [Heinr. v. Gorrichen, sec. XV] ergänzend hat eingreifen müssen). Neueste Sep.-Ausg. mit Noten v. Nicolaus, Billuart u. Drioux: s. t. 8, Turin. 1885 f. — Ferner: Comment. in Sentt. Lomb., libri II; Quaestiones disputatae (63 Nrn.); Compendium theol. l. III.

Apologet.-polemische: Summa de veritate cath. fidei contra gentiles (bes. gegen den Islam), l. IV; Opusc. contra errores Graecorum ad Urban. IV; Tract. de unitate intellectus adv. Averroistas.

Exeget. Catena aurea in Evangg. (aus mehr als 80 KVV. zus.gestellt); Expos. in omnes D. Pauli epistolas. Auch Komment. zu Pss., Hi., HL., Jes., Jer.

Predigten (stark dial.-formalist. geartet) u. Hymnen (dabei einige bedeutende, wie Lauda Sion Salvatorem, Pange lingua glorios.).

Philosoph.: Kommtt. zu Aristoteteles; versch. Traktate 2c.

Erste Gesamtausg.: jussu Pii V Pontif., 17 t. f., Rom. 1570. Dann fünf weitere (Venet. 1592; Antv. 1612; Par. 1636; Venet. 1745; Parm. 1852—71). Endlich als siebente und beste die auf Leos XIII. Befehl zu Rom seit 1882 (unter Leitung von Zigliara) erscheinende, welche mit ihrem 4. Bde. (1888) die Summa th. zu bringen begonnen hat. — Vgl. die Hauptmonogr. v. K. Werner: D. hl. Thom. v. Aqu., 3 BB., Regensb. 1858. 59. Auch Gonzalez, D. Philos. des hl. Thom., 3 BB., a. d. Span. v. Nolte, Regensb. 1885; Landerer-Wagenmann in PRE.[2] XV, u. a. m.

Joh. Duns Scotus, genannt Dr. subtilis s. quodlibetarius, der zweite große franzisk. Scholastiker des 13. Jahrhunderts, geb. angeblich 1274 im englischen Norden (entweder zu Dunstane in Northumbr. oder zu Duns an der Südgrenze Schottlands). Er begründete seinen Ruf als eminenter theologischer Lehrer in Oxford, wo er vor 3000 Zuhörern gelesen haben soll, wirkte dann in Paris, wo er 1305 in einer Disputation über die Immac. conc. Virginis mit den Dominikanern siegte und begab sich letztlich nach Köln, um das genannte Lieblingsdogma auch hier zu vertreten, starb aber bald nach Ankunft daselbst im Nov. 1308, erst 34 Jahre alt. — Dunkel, wie seine Herkunft und manches in seinem Lebensgange, ist seine philosophisch-theologische Sprache (daher Σκότος, ὁ σκοτεινός). Dem aristoteletischen Realismus

des Aquinaten trat er, ausgehend von überwiegend platonischen Prämissen, mit zersetzender Kritik gegenüber. Er bereitete auf solche Weise die spätere Rückkehr der Scholastik zum Nominalismus vor, bahnte aber gleichzeitig auch ihr Herabsinken vom relativen Augustinismus der Thomisten zu den flachen Niederungen semipelagianischer, ja zum Teil pelagianischer Denkweise an.

Dogm. Hauptwerke: Zwei Kommtt. zu den Sentenzen des Lomb.: das s. g. Opus Oxoniense VI t. f. (aus Oxforder Vorll. hervorgeg.) u. die Reportata Parisiensia (Pariser Kollegienvortr.); ferner die Quodlibeta s. Quaestiones quodlibetales XXI (daher jener zweite Beiname).

Philos. Werke: Kommtt. zu Aristot. Metaphys. u. De anima; Quaestiones in quinque universalia Porphyrii; Grammatica speculativa, u. s. f.

Opp. ed. Luc. Wadding, 12 t. f. Lugd. 1639 ff. Vgl. K. Werner, Joh. Duns Scotus, Wien 1881; auch A. Dorner in PRE.², III.

Unter den Sternen zweiter Größe glänzen am scholastischen Gelehrtenhimmel des 13. Jahrhunderts besonders:

Wilhelm v. Auvergne (Alvernus), Bischof von Paris, † 1249, christlicher Platoniker (De universo; De anima).

Michael Scotus, ca. 1240, stark heterodoxer Übersetzer und Kommentator aristotelischer Schriften, auch als Astrolog und Alchymist verrufen; deshalb von Friedrich II. hochgeschätzt, dagegen von Dante (Inf. Cant. XX) samt diesem Kaiser in die Hölle versetzt.

Wilh. Durandus d. Ält., Bischof von Mende, † 1296, genannt Speculator wegen seines kanonistisch wichtigen Speculum iuris; auch Verfasser eines in der liturg. Literatur epochemachenden Werks: Rationale divinorum officiorum (ed. Mogunt. 1459 u. ö.; neue Ausg. Neap. 1855).

Heinrich von Gent (Henr. de Gandavo), genannt Dr. solennis, † 1293, ein Rivale und scharffinniger theologischer Kritiker des Aquinaten. Vgl. Ehrle, H. v. G. (Archiv f. Lit.- u. KG. des MAs. 1885).

b. Mystische und antischolastische Theologen.

An die Spitze der Mystiker des 13. Jahrhunderts lassen sich zunächst drei Patriarchen des Minoritenordens stellen, deren angeblicher Schriftennachlaß freilich weit mehr Unechtes als Echtes darbietet:

Franciscus von Assisi, 1182—1226 (s. KG.), berühmt besonders durch seinen Sonnen-Hymnus (Cantico de le creature) und einige andere, freilich von der Kritik angezweifelte, teils italienische, teils lateinische Lieder; auch angeblich Verfasser paränetischer Traktate, Sentenzen, Briefe ꝛc., sowie der berühmten Regeln für seinen Orden B. Franc. Assisiatis opera ed. Jos. v. d. Burg, Bonn 1849. Vgl. in kritischer Hinsicht: V. Schultze in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissch. 1882, H. VI, u. was die Ordensregeln betrifft: K. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens, Gotha 1885.

Antonius von Padua, † 1231, der gefeiertste Kanzelredner seiner Zeit, hinterließ Sermones dominicales et de festis u. a. (ed. De la Haye, Par. 1641; Lugd. 1653). Vgl. die auf ihn bezüglichen ital. Monogrr. v. Salvagnini (Torino 1886) und Scrinzi (Veron. 1888).

Thomas de Celano (gest. nach 1230), berühmt als erster Biograph des h. Franz, als Legendenerzähler und vor allem als geistlicher Dichter (Dies irae, dies illa). Vgl. Evers in PRE.², sowie K. Müller, a. a. O., S. 175.

Eine weit vielseitigere Bedeutung beansprucht ein vierter Heiliger des Franziskanerordens:

Joh. v. Fidanza, genannt Bonaventura und gefeiert als Dr. seraphicus — heiliggesprochen 1482, Dr. Eccl. seit 1588. Er wurde geboren zu Bagnarea (Balneum regium) in Toskana 1221, trat 21jährig in den seraphischen Orden des hl. Franz, wurde in Paris Schüler des Alex. v. Hales und seit 1253 theologischer Lehrer (vgl. ob. bei Thomas); seit 1256 General seines Ordens und seit 1273 römischer Kardinal, nahm er an Gregors X. Unionskonzil zu Lyon teil, starb aber während desselben, 15. Juli 1274. Als Mystiker eiferte er einerseits seinem Ordenspatron, dem hl. Franz (dessen Leben er auch als einer der Frühesten beschrieb) nach, andrerseits bildete er sich am hl. Bernhard, an welchen vieles in seinen Erbauungsschriften und Gedichten erinnert. Als Scholastiker tritt B. in mehreren nicht unbedeutenden Geistesschöpfungen den oben genannten großen Zeitgenossen selbständig zur Seite.

Scholast. Werke: De reductione artium ad theologiam; Breviloquium (Komp. der kirchl. Dogmatik); Centiloquium (theol. Propädeutik nebst Tugendlehre); Comment. in 4 l. Sentt. 2c.

Myst. Traktate: Itinerarium mentis ad Deum; Speculum animae; Soliloquium u. a. (viele v. zweifelhafter Echtheit).

Hymnen, z. B. Laudismus de s. cruce (Recordare s. crucis); Arbor vitae; Philomela etc. Opp. omn. jussu Sixti V P. ed. Rom. 1588—96, 8 t. f. Besser die neue krit. Ausg. v. d. Patres des Bonaventura-Kollegs zu Quaracchi, 1882 ff. — Vgl. Hollenberg, Studd. z. Bonav. 1862; dens. in Th. St. u. Kr. 1868.

Angela v. Foligni, Franziskaner-Tertiarierin, † 1309. Verfasserin des vielgeles. asket. Traktats: Theologia crucis (vgl. Zöckl., Kreuz Chr. 2c., S. 272).

Raimundus Lullus (Don Ramon Lull) aus Majorka, geb. 1236, Missionar und Märtyrer unter den tunesischen Arabern in Bugia 1315 (vgl. KG.); spitzfindig künstelnder Scholastiker in seiner Ars magna s. generalis; aber auch innig ergreifender mystischer Erbauungsschriftsteller, z. B. in: Contemplation. l. II; De centum nominibus Dei, etc. — Opp. ed. Salzinger, 8 voll., Mogunt. 1721 ff. Vgl. A. Helfferich, R. Lull 2c., Berl. 1858.

Als früheste Vertreter der deutschen Mystik gehören hieher:

David v. Augsburg, † 1271 (seine Traktate, herausg. v. Pfeiffer, deutsche Myst. I) und seine Schüler:

Berthold v. Regensburg, † 1272, der hochgefeierte Volksprediger (seine Predigten herausgegeben von Pfeiffer 1862 und von Strobl 1880, sowie die Monographien von Schmidt 1871 und Stromberger (1877) — vgl. d. Gesch. der Pred. in Hdb. Bd. IV);

Theodorich von Freiburg, Dominikanerprior, Verfasser der wichtigen Schrift De beatifica visione Dei per essentiam († nach 1310).

Unter den biblisch-praktischen Opponenten gegen die Scholastik ragen hervor:

Hugo a S. Caro (von St. Chers), Dominikaner und Kardinal, † 1260, oder 63, berühmt als praktischer Bibelerklärer (Postilla in univ. Biblia), Textverbesserer der Vulgata und angeblicher Urheber der heutigen biblischen Kapiteleinteilung.

Robert von Sorbon, Prof. in Paris, † 1274, Stifter der Sorbonne

(ursprünglich einer Burse für arme Theologiestudierende). Vgl. Jadart et Pellot, Maître Rob. de Sorb. ꝛc. Reims 1888.

Robert Grosſetête (englisch: Greathead, d. i. Dickkopf), Bischof von Lincoln, † 1253; einerseits Scholastiker, andrerseits freimütiger Tadler des Verderbens der Kurie; überhaupt Geistesverwandter des Joh. von Salisbury. Vgl. die Monographien von Lechler, Lpz. 1867, und Felten, Freibg. 1887.

Roger Baco, genannt Dr. mirabilis, des Vorigen Schüler und Geisteserbe, geb. 1214 bei Ilchester, † ca. 1294 in Oxford, nachdem er längere Zeit wegen seiner freisinnigen Ansichten im Kerker geschmachtet. Er gehört zu den genialsten Naturtheologen des Mittelalters (Opus maius, dem Papst Clem. IV gewidmet; auch Op. minus und Op. tertium), ist aber zugleich begeisterter Vertreter des Schriftprinzips (Epist. de laude Script. sacrae). Vgl. s. Opp. ed Brewer (in den Rer. brit. med. aevi Scriptt., Lond. 1860) und die Monographien von Charles (franz., Par. 1861), Schneider (1873) u. K. Werner (Sitzungsberichte der Wiener Akad., 1874).

5. Die Verfallzeit der Scholastik und vorreformatorischen Epoche (14. und 15. Jahrhdt.).

a. Die eigentliche Scholastik.

Sie entnimmt die Motive für ihre Thätigkeit zum Teil dem seit Occam wiedererwachten Streit zwischen dem Realismus und Nominalismus, zum Teil dem Lehrgegensatze zwischen den Schulen des Thomas und des Scotus. Der letztere Zwiespalt verdrängt bald den ersteren und überdauert ihn; ja er bleibt bis über die Grenze des Mittelalters hinaus die hauptsächliche Triebkraft für das scholastische Streben und Lehren. — Als ausführlichste historische Gesamtdarstellung vgl. hier bes. K. Werner, Die Scholastik des spät. MAs. 4 BB. Wien 1881—87.

Namhafte Thomisten waren:

Ägidius de Columna, † 1316, Augustinergeneral, genannt Dr. fundatissimus (Comm. in Hexaëm. l. II, u. a.).

Herveus Natalis, † 1323 (Comm. in Sentt.; Tract. de pot. Papae, etc.).

Durandus a S. Porciano, † 1332, Bischof von Meaux, genannt Dr. resolutissimus wegen seiner kühnen Abweichungen von der Lehre des hl. Thomas, z. B. im Punkte der Transsubstant.; Bekämpfung Johanns XXII. (in seinem Tractat. de statu animarum postquam resolutae sunt a corpore).

Thomas v. Bradwardina, Erzbischof von Canterbury, † 1349, genannt Dr. profundus, strenger Prädestinatianer oder Determinist (De causa Dei); auch als Mathematiker berühmt (Geometria speculativa). Vgl. G. V. Lechler, De Th. Bradwardino comm., Lips. 1862.

Marsilius v. Inghen, Prof. in Paris und seit 1386 in Heidelberg, Begründer der dasigen theologischen Fakultät, gest. 1396.

Antoninus, Erzbischof von Florenz, † 1459 (heiliggesprochen 1523), berühmter thomistischer Moraltheologe (Summa theol., 4 Tle.) und kirchlicher Chronist (Summa historialis).

Als scotistische (bezw. seit Mitte des 14. Jahrhunderts occamistische) Lehrer sind hervorzuheben:

Franciscus de Mayronis in Paris, † 1325, genannt Dr. acutus s. illuminatus.

Guilielmus Occam (Ockham, Ochamus), † 1349, oder nach anderer Angabe schon 1347, genannt Dr. singularis et invincibilis, sowie wegen seiner Verdienste um die Wiederherstellung des Nominalismus: Venerabilis inceptor, Caput et princeps nominalium. Über sein Verhältnis zu Kaiser Ludwig IV. und seine Kämpfe mit Papst Johann XXII. s. d. KG. — Hauptschriften: Subtilissimae quaestiones et decisiones super IV libr. sententt.; De sacramento altaris (mit freisinniger Kritik der Substanzverwandlungslehre); Opus nonaginta dierum contra errores Joannis XXII; Compendium error. Joannis XXII; Dialogus in tres partes distinctus, etc. Diese alle nur einzeln ediert; eine Gesamtausgabe fehlt. Vgl. A. Dorner, Th. St. u. Kr. 1885, III; Wagenmann, in PRE.², X.

Joh. Buridan, † 1358, Rektor der Pariser Universität, später Lehrer in Wien (?), berühmt durch sein logisches Kompendium: Summula de dialectica s. Summa summarum (auch verspottet als Pons asini).

Gabriel Biel aus Speier, Professor in Tübingen, † 1495, eifriger Occamist (Collectorium ex Occamo super IV l. sentt.), gefeierter, aber scholastisch geschmackloser Prediger (Sermm. dominicales und Sermm. de festivitatibus). Vgl. Linsenmann, Tüb. theol. Quartalschr. 1865; G. Plitt, Gabr. Biel, Erlang. 1879.

b. Kanonisten und Kirchenpolitiker.

Die traditionale oder kurialistische Richtung vertraten als Kirchenrechtslehrer u. a.: Augustinus Triumphus, Augustiner, † 1328; Alvarus Pelagius, Franziskaner, † 1340 (Hauptschrift De planctu ecclesiae); Johannes de Turrecremata (Juan de Torquemada), Kardinal, † 1468, eifriger Bekämpfer des Basler Konzils (Tractat. super pot. et auctorit. papali ex sent. Thomae; Tract. contra decreta Conc. Constant. et Basil., etc.; vgl. Lederer, Der span. Kard. Joh. v. Torq., 1879); Dominicus Venetus, Bischof von Brixen; Thomas Cajetanus (s. über diesen d. folg. Per.).

Wichtiger sind die liberalen Opponenten gegen diese schroff-papistische Schule. Sie zerfallen in zwei Gruppen oder Epochen (vgl. KG.):

α) Imperialisten der Avignonschen Exilszeit des Papsttums: Occam; Marsilius von Padua, † 1342 u. Joh. v. Jandun, † 1328 (über ihren Defensor Pacis siehe die KG.); Lupold v. Bebenberg, Bischof v. Bamberg, † 1362, u. a.

β) Konziliar-Kanonisten, insbes. seit d. Epoche des großen Schisma:

Wilh. Durandus d. Jüng. (Neffe u. Nachf. jenes ält., s. o.), Führer der klerik. Reformpartei beim Konz. zu Vienne 1311—12.

Heinr. v. Langenstein, † 1397, Lehrer in Paris und Wien (Consilium pacis de unione ac reformat. eccl. in Concilio generali quaerenda; vgl. O. Hartwig, H. v. L., Marburg 1858).

Dietrich v. Niem (Nieheim), eine Zeitlang (1395—98) Bischof von Verden, † ca. 1418. (Hauptwerke: Nemus unionis und De schismati l. III (1410); diese beiden auch öfter zusammen als Historiae Theodorici de N., Basil. 1566, u. ö.). Ferner De difficult. reform. in concil. generali; Privilegia aut iura imperii, etc. Verloren scheint ein größeres Chronicon von

ihm. (Vgl. die Monographien von Sauerland (Gött. 1875), Max Lenz [Drei Traktate rc., Marb. 1876] und G. Erler [D. v. N., Lpz. 1887].) *)

Pierre d'Ailli (Petr. de Alliaco), Kanzler der Universität Paris und Bischof von Cambray, Kardinal seit 1411, † 1420, genannt Aquila Francogalliae, auch Malleus haereticorum. Schrieb Quaestt. super l. sententiarum; Apologia Concilii Pisani; De reform. ecclesiae (1416); De pot. eccl., rc. Vgl. s. Tractatus et sermones, Argentor. 1490. Mehreres ihm Beigelegte scheint unecht, bes. De necessit. reform. ecclesiae. Durch seine kosmographische Schrift Imago Mundi wurde Kolumbus im Glauben an die Erreichbarkeit Indiens auf dem Wege einer Westfahrt bestärkt. Vgl. Tschackert, P. v. Ailli, Gotha 1877; L. Salembier, Pet. de Alliaco, Lille 1886.

Joh. Gerson (Jean Charlier, aus Gerson in der Champagne), genannt Dr. christianissimus, geb. 1363, Schüler des Vorigen und seit 1392 sein Nachfolger als Kanzler in Paris. Bekannt ist sein Wirken als „Seele" des Konstanzer Konzils, s. die KG. Er starb in Lyon, 12. Juli 1429.

S. Schriften sind teils kirchenpolit. Inhalts (De schismate; De unitate eccl.; De auferibilitate Papae; De potest. ecclesiastica et de orig. iuris ac legum, etc.) teils scholastische (wie die wider Hus gerichteten Traktate aus den JJ. 1414—16, die Definitiones terminorum ad theol. moralem pertinentium; De passionibus animae u. a.), teils endlich mystische — diese letzt. bes. auf die Victoriner Hugo und Richard gestützt und dieselben in der Richtung auf strengere Systematik fortzubilden bemüht (De theol. mystica, De perfectione, De meditat. cordis; De monte contemplationis; De consolatione theologiae l. IV u. a.).

Beste Gesamtausg. v. Dupin, Antv. 1706, s. t. f. Hauptmonogrr.: J. B. Schwab, J. G., Würzb. 1858 und H. Jadart, J. de G., Rheims 1881.

Nicolaus v. Clémanges (de Clemangiis), des Vorigen Landsmann, Mitschüler und Kollege in Paris, Rektor der Universität daselbst 1393, gest. gegen 1440. Seine kirchenpolitische Hauptschrift ist: Disputat. de concilio generali (drei Sendschreiben an einen Pariser Professor, 1415). Ferner: De studio theologico (s. Hdb. Bd. I S. 92); De fructu eremi; De fructu rerum adversarum etc.. Angeblich nicht von ihm, sondern von einem ungenannten Zeitgenossen soll der berühmte Traktat: De ruina Ecclesiae s. de corrupto Eccl. statu sein. Doch hat denselben noch jüngst Schuberth, nicht ohne Beifall zu finden, verteidigt (Ist N. v. Clem. Verf. rc.? Großenhain 1883, und: Nik. v. Clem. als Verf. der Schrift De corr. eccl. statu, ebendas. 1888). — Hauptmonogr.: Ad. Müntz, Nic. Clém., sa vie et ses écrits, Strasb. 1846.

Alfonsus Tostatus, Prof. in Salamanca, später Bischof von Avila (daher Abulensis), † 1455, freisinniger Kanonist und überaus fruchtbarer Schriftsteller auf fast allen Gebieten der Theologie (Opp. ed. Venet. 1728, 27 voll.).

Über Cusan. und Dionys. d. Karthäuser s. unten bei den Myst. — Unter den letzten Konziliarkanonisten des Mittelalters verdienen noch Hervorhebung:

Jac. Almainus, Dr. der Sorbonne, † 1513, Verfasser eines für das 2. Pisan. Konzil gegen Cajetan und andere Kurialisten eintretenden Tractat. de auctorit. Eccl. et conciliorum generalium, 1512 (bei Dupin, Opp. Gerson. t. II).

*) Über seine Geistesverwandten Konrad v. Gelnhausen, Dietrich v. Naudnf und Kardinal Zabarella, s. d. KG., (Hdb. II, 3. A., S. 184 f.).

Joh. Major aus Schottland, um dieselbe Zeit (seine polemischen Traktate wider Cajetan bei Dupin, l. c.).

c. Biblisch-praktische Theologen und Mystiker (lateinisch schreibende).

Nicolaus de Lyra (Lyranus, Liranus), † zu Paris 1340, genannt Dr. planus et utilis oder Postellator, Dr. theol. und Franziskanerprovinzial. Er war nicht jüdischer Konvertit, aber Schüler eines gelehrten Rabbiners und daher selbständiger Kenner des Hebräischen. Seine Postillae perpetuae in V. et N. T. (zuerst Rom. 1471 sq., 5 t. f.) machen Epoche in der Geschichte der bibl. Exegese; sie bahnten zum Teil auch Luthern den Weg für sein Bibelübersetzungswerk, daher das katholische Verslein: Si Lyra non lyrasset, Luth. non saltasset. Vgl. übrigens Hdb. Bd. I S. 754 f. und die daselbst citierte Arbeit von Siegfried.

Paulus Burgensis, Erzbischof von Burgos, † 1435, Fortsetzer und Ergänzer des Vorigen (Additiones ad postill. Lyrae).

Raimund v. Sabieude (so richtiger als: v. Sabunde), spanischer Arzt und Theologe in Toulouse ca. 1436. Seine einerseits mystisch, andererseits biblisch-praktisch gerichtete Theologia naturalis (ed. pr. ungef. 1484; dann Argentor. 1496, u. ö.; zuletzt Sulzbach 1852) bildet ein merkwürdiges Mittelglied zwischen der naturtheologischen Spekulation Rog. Bacos und der des Cusaners. Den besonders freisinnig antischolastisch gehaltenen Prologus des Werks setzte Clemens VIII. 1595 auf den Index verbotener Bücher, weshalb er in späteren katholischen Ausgaben fehlt. Vgl. die Monographien von Kleiber (lat., Berl. 1856), Fr. Nitzsch (Ztschr. f. hist. Th. 1859); Zöckl., Theologia naturalis I, 1860; Schaarschmidt in PRE.[2].

Nicolaus Cusanus, geb. 1401 als Sohn des Fischers Chrypffs, d. h. Krebs, zu Cues a. d. Mosel (daher Cancer Cusanus, gewöhnlicher Card. Cus.). Er wurde erzogen zu Deventer bei den Brüdern vom gem. Leben, wirkte seit 1430 als Priester und bald als Dekan zu St. Florin in Koblenz, von wo ihn Kardinal Cesarini zum Basler Konzil berief. Später von demselben abgefallen, wirkte er seit 1440 als päpstlicher Legat unter Eugen IV. in Deutschland, wurde 1448 Kardinal und Bischof von Brixen, 1459 Governatore zu Rom und starb zu Todi, 11. Aug. 1564. Hauptwerke: De concordantia catholica l. III (ca. 1431—33); De docta ignorantia l. III; Dialog. de pace s. concordia fidei, 1453; De cribratione Alchorani (wider den Islam, 1459). Vgl. die Monographien von Scharpff (1843 u. 1862), Düx (1847), Storz (Theol. Quartalschr. 1873), Falkenberg (Bresl. 1880); Übinger (Paderb. 1888).

Dionysius Rickel, der Karthäuser (Carthusianus), genannt Dr. ecstaticus, geb. 1402, † 1471 in Roermonde, war freisinniger Konziliarkanonist und zugleich tiefsinniger Mystiker. Hauptschrift auf letzterem Gebiete: De lumine christianae theoriae; auch De venustate mundi u. a. Vgl. Zöckler, Th. St. u. Krit. 1881.

Über Gerson als Mystiker s. ob.; über Savonarola unt., bei den ev. Reformern. — Den Übergang zur Gruppe der deutschen Mystiker bildet der Stammes- und Zeitgenosse des Dion. Carthusianus:

Thomas von Kempen (a Kempis), eigentlich Thomas Hämerken (Mal-

leolus), geb. zu Kempen bei Krefeld 1380, erzogen unter Florentius Radewins im Bruderhause zu Deventer, seit 1407 Mönch im Augustinerkonvent Agnetenberg bei Zwolle, seit 1423 Priester und Subprior, zuletzt Superior daselbst, gestorben 1471.

Auch seine sonstigen myst. Traktate und Reden (dabei Soliloquia, Hortulus rosarum, Vallis liliorum, De oeconomo iniusto, Vitae des Florentius u. andrer Brüder vom gems. Leben, Vita S. Lidwinae, etc.) nehmen in der myst.-asket. Lit. keine ganz untergeordnete Stelle ein. Vor allen wertvoll aber ist s. Hauptwerk: De imitatione Christi l. IV (ed. pr. Aug. Vindel. 1468; am besten neuerdings durch Hirsche, Berl. 1874; facsimil. durch Ch. Reulens, Lpz. 1879). Von den beiden für Thomas' Verfasserschaft ungünstigen Hypothesen, die seit Sec. 17 hervorgetreten sind, ist die der Gersonisten längst verstummt und abgethan; aber auch die der Gerseniſten (die einen angebl. Benediktinerabt Gersen zu Vercelli ca. 1240 als Autor des Büchleins erweisen wollten) hat infolge des Plaidoyers des Benedikt. Cölestin Wolfsgruber [Giov. Gersen 2c., Augsb. 1880]) nicht etwa gewonnen, sondern so ziemlich ihren letzten Kredit verloren. Vgl. Hirsche, Prolegg. zu einer neuen Ausg. d. Imit. Chr., Berl. 1873; Kettlewell, The authorship of the De imit., Lond. 1880; Spitzen, Thom. a K. als schryver der navolging van Chr. gehandhaaft, Utr. 1881, sowie: Nouvelle défense de Th. a Kemp., ib. 1884; Keppler, Th. Quartalschr. 1880, 2c. — Opp. omn. ed Sommalius, S. J., Ant. 1615, 2 voll, 4°; besser Eus. Amort, Colon. 1757; zuletzt Fr. X. Kraus, Trier 1868.

d. Deutsche Mystiker.

Ihre Reihe wird eröffnet durch die drei großen rheinländischen Dominikaner:

Meister Eckhart (Eckart), geb. in Straßburg ca. 1260 und teils da, teils in Köln wirkend, am letzteren Orte 1327 zum Widerruf einer Anzahl seiner Lehren (28 Sätze) genötigt, gest. 1329, kurz bevor die päpstliche Condemnationsbulle aus Avignon ankam. Seine allerdings hie und da wie pantheistisch klingende, obschon schwerlich pantheistisch gemeinte Lehre konzentriert sich in dem Gedanken eines Eingehens aller Kreaturen zur Einheit mit Gott durch Christum und berührt sich, besonders auf ethischem Gebiete, mit dem Quietismus der gleichzeitigen Athosmönche (Hesychasten) im Orient. Eine Anzahl seiner deutschen Schriften — 110 Predigten, 18 Traktate, 70 Sprüche (und 1 lat. Lib. positionum) — daneben freilich manches wohl erst von Schülern Eckharts aufgezeichnete oder redigierte, gab Frz. Pfeiffer heraus (Deutsche Mystiker des 14. Jahrhdts., Bd. II, Leipzig 1857). Die jüngst von Denifle aufgefundenen lateinischen Schriften lassen ihn übrigens weniger stark pantheisierend erscheinen. Vgl. die Monogrr. v. Bach (1864), Lasson (1868); Preger (Gesch. der deutschen Myst. im MA. I, 1874), Jundt (Hist. du panthéisme populaire, 1875); H. Denifle, Meister Eckharts lat. Schriften, im Archiv f. Lit.- u. KG. des MA.s II, H. 3. 4, (1886).

Joh. Tauler, geb. in Straßburg 1290 und berühmter Volksprediger daselbst (Dr. sublimis et illuminatus) bis zu seinem Tode 1361. Die bekannte Bekehrungsgeschichte in „des meisters buoch" zum Jahre 1346 kann, wie jetzt feststeht, sich nicht auf Tauler beziehen, scheint vielmehr eine Romandichtung R. Merswins zu sein. Desgleichen ist jetzt sicher, daß das Buch: „Nachfolgung des armen Lebens Christi" (oder „Von der geistl. Armut") Taulern nicht zum Verfasser hat. Doch gelangen in den von diesem erhaltenen mittelhochdeutschen Predigten vielfach ähnliche Gedanken zum Ausdruck, besonders der, daß es durch volle Gelassenheit von der Kreatur frei zu werden und Christo Nachfolge zu leisten gelte. Vgl. die neuhochdeutsche Übersetzung der

Predigten von J. Hamberger, 1872, 3 Bde. Ferner Denifle, Das B. v. der geistl. Armut ꝛc. (1877); Ders., Taulers Bekehrung (1879); A. Ritschl (Ztschr. f. KG. 1880).

Heinrich Suso (Seuſa), eigentlich Heinrich von Berg, genannt Amandus, geb. zu Überlingen am Bodensee 1295, unterrichtet durch Meister Eckhart in Köln, führte später in Kostnitz, Ulm u. a. Orten ein streng asketisches und Werken der Liebe gewidmetes Leben, gemäß seinem Grundsatz: „Ein gelaßener Mensch wird entbildet von der Kreatur, gebildet mit Christo und überbildet in Gott", sowie jenem andern: „Kein Minner, er sei denn ein Leider!" — Hauptschriften: das „Büchlein von der ewigen Weisheit"; sein Leben von ihm selbst erzählt der Nonne Elsbet Stäglin; Predigten, Briefe ꝛc. Siehe die Ausg. v. M. v. Diepenbrock, 3. A. Augsb. 1854, sowie die kritischere v. Denifle, 2 Tle., Münch. 1876—80. Vgl. Pregers Gesch. der deutschen Myst. Bd. II, 1881.

Von den zahlreichen übrigen Vertretern der deutsch-volkstümlichen Mystik im 14. Jahrhundert sind besonders wichtig:

Joh. Ruysbrock (sprich Reusbruk), Vikar an St. Gudula in Brüssel, später Augustinerprior zu Grünthal, † 1381. Auch er wurde, wie der spätere Dionys. Rickel, Dr. ecstaticus genannt, wegen des liebesinnigen und überschwenglichen Charakters seiner Spekulation, welche ein affektloses Ruhen der Seele in Christo als Lebensideal des Mystikers preist. Deutsche (niederländische) Hauptschrift: „Die Zierde der geistlichen Hochzeit" (ein Traktat über Matth. 25, 6); daneben viele andere, auch lateinische wie: De vera contemplatione; De septem gradibus amoris, etc. Vgl. Engelhardt, a. a. O. (oben, bei Rich. v. St. Vict); Ch. Schmidt, Etude sur Jean R., Strasb. 1863; Otterloo, Joh. R. (holländisch, 1874).

Rulman Merswin, Kaufmann in Straßburg, Gründer des Johanniterhauses zum Grünen Wörth daselbst (1364) und von da aus Leiter des Vereins der oberrheinischen Gottesfreunde, gest. ca. 1380. Hauptschriften: „Das Buch von den neun Felsen", geschrieben 1352 (sonst fälschlich dem Suso beigelegt); ferner — wie Denifle 1879 erwiesen hat (siehe oben bei Tauler): „Des Meisters Buch", nebst noch anderen auf den sog. „großen Gottesfreund" bezüglichen erbaulichen Tendenzdichtungen. Vgl. Denifle (s. o.); auch Preger a. a. O.

Heinrich von Nördlingen, Weltpriester um das Jahr 1360, gefeiertes Haupt der schwäbischen Gottesfreunde, berühmt durch seine erbaulichen Briefe an die Klosterjungfrau Margareta Ebnerin u. a. Vgl. Ph. Strauch, Marg. Ebner u. H. v. Nördl., Freibg. 1882.

Hermann von Fritzlar, Dichter eines naiv-erbaulichen „Heiligenleben" (ed. v. Pfeiffer, Deutsche Myst. I, 1846).

Der Verfasser des Büchleins von der deutschen Theologie („Theologia Teutsch"), Kustos am Deutschherrenhause zu Frankfurt a. M. (ca. 1390, oder nach 1400), Vertreter einer der Eckhartschen teilweise nahestehenden mystischen Weltansicht. Vgl. Luthers Ausg. des Schriftchens von 1516 (vollständig 1518), sowie die neuere Krit. v. Pfeiffer, 1851, 3. A. 1875; auch Reifenrath, Die deutsche Theol. des Frankfurter Gottesfreunds, Halle 1863; Plitt (Ztschr. f. luth. Theol. 1865, I).

Joh. von Staupitz, Generalvikar der sächsischen Kongregation des Augustinerordens, erster Dekan der theologischen Fakultät zu Wittenberg 1502, Luthers geistlicher Vater seit 1505; später (1512) in München und Nürnberg lebend, zuletzt erzbischöflicher Hofprediger und Benediktinerabt in Salzburg, gestorben 1524. Er beschließt die Reihe der deutschen Mystiker des MA.s, schrieb übrigens neben deutschen Werken (besonders „Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi" 1515; Von der Liebe Gottes 1518; Vom hl. christl. Glauben ꝛc.) auch lateinische Schriften; die von Knaake begonnene Edition: Staupitii opp. quae reperiri potuerunt, Potsd. 1867, bringt in ihrem t. I bloß die deutschen. Sein Einfluß auf Luther und die Reformation ist vielfach überschätzt worden. Vgl. Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. v. Staupitz, Gotha 1879. Gegen L. Kellers Vers., Staup. zu einem Waldenser zu machen (Histor. Taschenb. 1885 und: J. St. u. die Anfänge der Ref., 1888) vgl. Kolde in der Zeitschr. für KG. VII, 3.

e. Evangelische Vorreformatoren.

Ihre Lebensumstände und äußeren Schicksale dürfen als aus der KG. genügend bekannt hier vorausgesetzt werden. Sie sind deshalb nur literargeschichtlich hier zu behandeln.

John Wiclif (Dr. evangelicus), Englands Vorreformator, geb. 1324, gest. 1384, entwickelte sich, wie in seinem gesamten geistigen Streben und Schaffen, so auch schriftstellerisch, durch drei Perioden hindurch. 1) Die Zeit seiner akad.-wissenschaftlichen Vorbereitung, bis 1366, ist bezeichnet durch verschiedene Versuche auf dialektischem, metaphysischem und psychologischem Gebiete (sämtlich noch ungedruckt); 2) Die Zeit seiner politischen Thätigkeit bis 1378 fördert hauptsächlich Streitschriften zu gunsten der Rechte der englischen Krone zu Tage, legt jedoch auch bereits (mittelst seiner Vorlesungen in Oxford) den Grund zu seiner großen theologischen Summa (15 Bde., bis jetzt nicht publiziert); 3) Erst in der 6jährigen Schlußzeit seiner Laufbahn 1378—84 erscheint W. als kirchlich-reformatorischer Schriftsteller. Alles theologisch Belangreiche seines ungemein reichhaltigen Schriftennachlasses (vgl. W. Shirley's Versuch einer Katalogisierung desselben: A catalogue of the orig. works of J. W., Oxford 1865) gehört diesen letzten Jahren an.

Hauptwerk: Die engl. Bibelübersetzung (zus. mit Nik. Hereford u. J. Purvey), vollendet 1382, zuerst herausg.: 1388, noch erhalten in mehr als 150 Hdss.! Ferner der Trialogus s. Dialogor. l. IV, 1382, das theol. reiffste, sorgfältigst ausgearb. u. schon am längsten bekannte seiner Werke (Gespr. zwisch. d. allegorr. Personen Alethia, Pseustis und Phronesis). Sodann zahlr. kleinere Trakt., wie: De officio pastorali (ed. Lechler, Lips. 1863), De verit. Scr. sacrae (kräft. Geltendmachung des Schriftprinzips, geschr. 1378), De Christo et suo adversario Antichristo, De dominio divino, De dominio civili, De eucharistia, zahlr. Broschüren wider die Bettelmönche, wie De fundatione sectarum, De quatuor sectis novellis, De novis ordinibus, etc. Vgl. J. Buddensing, Wiclifs lat. Streitschrr., Lpz. 1883, sowie als Hauptmonogr.: G. V. Lechler, J. v. W. u. die Vorgesch. der Reformat. 2 BB. Lpz. 1873; auch Buddensings Jubiläumsschr.: J. W. u. s. Zeit, Leipz. 1885; J. Loserth, Wiclifs lat. Predd. (Zeitschr. f. KG. IX, 1888); engl. Monogrr. von Burrows (1882), L. Poole (1885) u. a. Unkrit. ist die französ. von J. Battier (1886).

Matthias von Janow, genannt Magister Parisiensis, gest. 1394, der bedeutendste böhmische Vorgänger Hus' hinterließ das besonders die Comm. sub una specie u. a. päpstliche Gräuel energisch bekämpfende große Werk: Regulae veteris et N. Testamenti, l. V, woraus einzelne Stücke (z. B. De

Antichristo) unter Hus' Schriften veröffentlicht wurden; das Ganze bis jetzt noch ungedruckt. Vgl. Palacky, Die Vorläufer des Hussitentums in Böhmen 1869; Krummel, Gesch. der böhm. Ref., Gotha 1866.

Johannes Hus von Hussinecz, geb. 1369, gestorben als Märtyrer 1415, 6. Juli, der Reformator Böhmens und Patriarch der Brüderkirche, schrieb schon vor seinen Kämpfen mit dem Papsttum eine interessante Schrift wider das Wallfahrten zum Wunderblut nach Wilsnack (De omni sanguine Christi glorificato, 1406). Reformatorisches Hauptwerk: Tractat. de ecclesia, 1413 (vgl. KG.), stark von Wiclif beeinflußt und vieles aus dessen Schriften reproduzierend.

Erste Drucke einzelner lat. Schrr. Hus', besorgt durch Ulr. v. Hutten ca. 1517. Erste Sammelausg., auch den literar. Nachlaß des Hieronymus von Prag († 1416), sowie Verschiedenes von M. v. Janow (s. o.) in sich begreifend: Historia et monumenta Joannis Hus atque Hier. Pragensis, 2 t. fol., Norimb. 1558; vermehrt ib. 1715. Die zahlrr. czechischen Werke Hus' edierte K. J. Erben in 3 BB., Prag 1865–68. — Vgl. die treffl. Urkundensamml. v. Palacky, Documenta Mag. Jo. Hus vitam, doctrinam, causam etc. illustrantia, Prag. 1869. Ferner E. Becker, Hus u. Hier. v. Prag 1858; E. Denis, Hus et la guerre des Hussites, Par. 1878; J. Loserth, Hus u. Wicl., Prag 1883; Lechler und Krummel, a. a. O.

Lukas von Prag, gest. 1528, Haupttheologe der Brüdergemeinde am Schluß des MA.s, seit ca. 1490 als überaus fruchtbarer Schriftsteller thätig (8 Konfessionen, zahlreiche Traktate z. B. De s. Coena 1520, De victrici veritate 1523; vom Ursprung der Unität 1527 ꝛc.). Vgl. v. Zezschwitz in PRE.², II, 648 fl.

Von deutschen Theologen des 15. Jahrhunderts werden mehr oder minder mit Recht hieher gezählt:

Felix Hemmerlin aus Zürich (Malleolus), † 1457 im Kerker zu Luzern, mit Hinterlassung von 39 Schriften sittenschildernden und reformatorischen Inhalts (vgl. B. Reber, F. H. 1846).

Jakob von Jüterbogk, Karthäuser, zuletzt Professor in Erfurt († 1465), Verfasser von De septem ecclesiae statibus u. a. (vgl. Ullmann, siehe unten).

Cornel. Grapheus, eifriger Anhänger Gochs, ca. 1520, (siehe unten), später zum Widerruf genötigt.

Nikolaus Ruß zu Rostock ca. 1500, Verfasser des Buchs „Von dreen Strengen" (De triplici funiculo, vgl. Pred. Salom. 4, 12).

Die drei niederländischen Vorreformatoren und der italienische Repräsentant dieser Gruppe:

Joh. Pupper v. Goch † 1475 (De libertate christiana; De quatuor erroribus circa legem, ꝛc.).

Joh. Ruchrath v. Wesel (de Wesalia), † 1481: Examen magistrale ac theologicale; Disputat. adv. indulgentias; De auctoritate, officiis et potestate pastorum eccl.

Joh. Wessel (Ganzevoort), genannt Basilius, auch Lux mundi, Magister contradictionis, etc. t. 1489. De potest. ecclesiastica; De sacram. eucharistiae (stark spiritualistisch); Scala meditationis etc. Vgl. die von einem seiner Schüler aus seinen Schriften zusammengestellte Farrago rer. theologicarum (mit Vorwort von Luther, 1522). — Siehe überhaupt K. Ullmann, Reformatoren vor d. Ref., 2 Bde. Hambg. 1842; 2. Aufl. 1866. J. Fried-

rich, Wessel, Regensb. 1862; H. Schmidt, in PRE.²; Dödes in Stud. und Krit. 1870.

Girolamo Savonarola, geb. 1452, gest. 1498, Italiens theokratischer Reformator und gewaltiger Sittenprediger, erscheint in seinen Schriften mehr als Mystiker denn als evangelisch-reformatorischer Geist. Wichtig besonders: Compendio di rivelazioni 1495; De simplicitate vitae christ. 1496 und die große Apologie des Christentums: Triumphus crucis ll. IV. Vgl. die erbaulichen exegetischen Traktate; Expos. orat. dominicae; Expos. Psalmi Miserere me, etc. Monogrr. v. Hase (Neue Propheten, 2. A. 1861); Villari (a. d. Ital. 1868); L. Ranke (2 Bde. 1878), Bayonne (Étude etc. Par. 1879), Gherardi (Nuovi documenti e studi, etc. 2 ed. 1887).

f. Humanisten.

Aus der fast unübersehbaren Schaar der humanistischen Vorläufer der Reformation können nur die in den Entwicklungsgang der Kirche und Theologie unmittelbarer eingreifenden hier berücksichtigt werden. Vgl. im allgemeinen Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Alterts., 2. A., 2 Bde. Leipz. 1880 f. L. Geiger, Renaiss. u. Humanismus in Italien und Deutschland, Berl. 1882. Drews, Humanism. u. Reformat., Lpz. 1887.

Dante Alighieri, geb. 1265, gest. 1321. Außer der Divina Commedia sind wichtig auch mehrere seiner Opere minori, bes. die Vita nuova, der Traktat De monarchia und das encyklopädische Gespräch: il Convivio.

Francesco Petrarca, 1304—74. De contemptu mundi; De vita solitaria; Epp., etc.

Laurentius Valla, 1407—57. Annotatt. in N. T. (mit scharfer Krit. der Vulg.); Declamatio de donatione Constantini falso credita et ementita (1440); Apologia ad Eugenium IV; Dial. de professione religiosorum, etc. (Opp. ed. Basil, 1540—43; Venet. 1592).

Joh. Bessarion, gest. 1472, In calumniatorem Platonis u. a.

Marsil Ficinus in Florenz, † 1499: Theol. Platonica; De immortalit. animae; De relig. christiana et fidei pietate (Apol. des Christentums).

Joh. Picus von Mirandola, gest. 1494 (wichtig wegen seines u. a. auf Zwingli geübten Einflusses). Adversus astrologos l. 12; Heptaplus s. de septiformi sex dierum Geneseos enarratione; De Ente et Uno; Conclusiones, etc.

Unter den deutschen Humanisten können nur die drei zur Reformation in nähere Beziehungen getretenen hier genannt werden:

Ulrich von Hutten (geb. zu Steckelberg bei Elm 1488, gest. zu Uffenau im Züricher See 29. Aug. 1523), berühmter Lateinpoet und satirischer Broschürenschreiber wider Rom (Vadiscus; Pasquillus; Inspicientes; Bulla vel Bullicida; Die römische Dreifaltigkeit; Die Klugheit der Deutschen rc.).

Die beiden fürs theologische Interesse wichtigsten deutschen Vertreter des Humanismus (die „Augen Germaniens") sind:

Joh. Reuchlin (Capnio), geb. 1455 in Pforzheim, Professor in Tübingen 1481—1498; später Richter des schwäbischen Bundes und Pfalzgraf (1502 ff.), zuletzt Professor in Ingolstadt, gest. in Stuttgart 30. Juni 1522. Hauptschriften: De verbo mirifico 1494; Lib. congestorum de arte praedi-

candi 1504; De rudimentis l. hebraicae 1506 (sein verdienstvollstes Hauptwerk); Tütsch Missiv an einen Jungkherrn, warumb die Jüden so lang im Ellend sind ꝛc.; Streitschriften wider Pfefferkorn (Augenspiegel ꝛc. 1511 f.); De arte cabbalistica 1517.

Desiderius Erasmus von Roterdam (eigentlich Gerhard Gerhardson), geb. 1465 (?), eine zeitlang Mönch zu Stein bei Gouda, dann akademisch ausgebildet in Paris; nach mehrfachen Wanderungen durch Italien, Frankreich ꝛc. Lehrer in Cambridge 1509—16, dann in Brüssel, Antwerpen ꝛc., seit 1521 in Basel, 1529—36 zu Freiburg i. Br., gestorben in Basel 12. Juli 1536. Hauptschriften: Enchiridion militis Christiani 1503; Encomium Moriae (Laus stultitiae, 1508); Ecclesiastes s. Concionator evangelicus; Colloquia familiaria etc. Die wichtigste Leistung ist sein Novum Test. graece mit lateinischer Übersetzung und philologischen Noten, Bas. 1516 (wobei seit 1519 die theologische Hodegetik: De ratione studii theologici, s. Hdb. Bd. I S. 93 f.).

Monograph. Hilfsmittel: Zu Dante bes. Wegele (3. A. 1879), Hettinger (1879), Döllinger (Dante als Proph., Akad. Vortrr. I, 1888). Zu Petrarca: L. Geiger 1874 u. Jacoby (Preuß. JBB. 1882). Zu Valla: Clausen 1861; Vahlen 1868; Monrad 1881. Zu Bessarion: Vast (Le card. B., Par. 1878) u. Sadov (B. de Nicée etc., St. Petersb. 1883). Zu Mirandola: Dreydorff, Marb. 1858. Zu Hutten: David Strauß (3 Bde. 1858); Werckshagen (Luth. u. Hutten, 1888); M. Rade (Hutten u. Sickingen, 1887). Zu Reuchlin: Geiger 1871 u. Horawitz 1877. Zu Erasmus: Durand de Laur (2 vols., Par. 1872); Drummond (2 vols., Lond. 1872); Pennington (ib. 1874); Nisard (Renaiss. et réforme: Erasme, Thom. Morus, Melanchth. etc., Par. 1877); Nolhac, Erasme et l'Italie (Rev. des d. mondes 1888, Juill.).

5. Fünfter Zeitraum: Neuere Zeit.

Allgemeine Charakteristik.

Mit der Reformation hebt die Zeit des sonderkirchlich oder konfessionell geschiedenen Verlaufs der theologisch-literarischen Entwicklung an. Die Theologie des griechischen Orients, welcher sich dem Einfluß der reformatorischen Bewegung fast völlig verschließt, sowie die des römischen Kirchengebiets, wo diese Bewegung nach zeitweiligem mächtigem Umsichgreifen gewaltsam ausgeschlossen und erstickt wird, entwickeln sich in den seit dem Mittelalter traditionell gewordenen Formen fort und werden nur nebensächlicherweise oder vorübergehend von der Einwirkung dessen ergriffen, was das menschliche Geistesleben Neues hervortreten läßt. Dagegen lenkt die theologische Lehr- und Schriftstellerthätigkeit der Reformationskirchen von Anfang an in neue Bahnen ein, tritt zur Entwicklung der außertheologischen Literatur, Philosophie und Wissenschaft in direktere Beziehung und regere Wechselwirkung, trennt aber zugleich auch ihre eigenen Wege mittelst Begründung mehrerer neuen, selbständig bedeutsamen Centra für geistiges Streben und Schaffen. Den beiden am frühesten hervorgetretenen Hauptherden: Wittenberg und Genf, gesellen sich zeitweilig neue von mehr oder minder einflußreicher Bedeutung (Rakow, Leiden, Oxford ꝛc.) hinzu, und sie selbst erfahren im Laufe der Jahrhunderte lokale Verschiebungen, Verringerungen ihrer anfänglichen Bedeutsamkeit und sonstige Umgestaltungen. An die Stelle des schroffen prinzipiellen Geschiedenseins der Standpunkte der protestantischen Hauptkonfessionen tritt

seit Mitte des vorigen Jahrhunderts ein milderes Verhalten beider Teile, hie und da fortschreitend bis zu organischer Ineinsbildung oder gar zu naturwidriger Verwischung und gewaltsamer Verschmelzung ihrer Unterschiede. Und außer dieser modernen, allgemein-evangelischen Strömung übt eine wachsende Zahl kleinerer Gemeinschaftsbildungen (meist auf protestantischem, nur vereinzelt auch auf katholischem Grunde) ihren Einfluß dahin, daß der besonderen theologischen Schulen und Richtungen immer mehrere werden und der Prozeß ihrer Wechselbeziehungen sich stets komplizierter und mannigfaltiger gestaltet.

Unsere Übersicht wird selbstverständlich von hier ab vielfach nur nomenclatorischen Charakter tragen können. Nur bei den Begründern und Hauptführern der einzelnen Gruppen kann eingehender verweilt werden — immer so, daß ein Eingreifen in das den verwandten Disziplinen der KG., DG. und Symb. Obliegende thunlichst vermieden wird. Für die Erscheinungen zweiten und dritten Ranges wird mehrfach bloße Einreihung der betreffenden Namen an der ihnen gebührenden Stelle, nebst Verweisung auf die wichtigeren Quellen und Hilfsmittel für genauere Information, genügen müssen.

A. Die Theologie deutscher Reformation (ev.-luth. Kirchengebiet).

1. Der deutsche Reformator und seine Mitarbeiter (1517—1560).

a. Martin Luther ist der gewaltige Geistesriese, dessen Heroldsstimme die Wogen der reformatorischen Bewegung zuerst entfesselte. In seinem grundlegenden Wirken erscheinen beide Seiten des protestantischen Prinzips: die objektive (formale) und die subjektive (materiale), also das Schrift- und das Rechtfertigungsprinzip, in urkräftiger Frische harmonisch geeinigt. Sein geistiger Entwicklungsgang hat sich durch vier Hauptstadien hindurch bewegt.

α. Die Zeit der Vorbildung oder der Ausrüstung zum Reformatorberuf (ca. 1500—1517). Für sie wirkten drei Elemente zusammen: ein philologisch-humanistisches, wozu hauptsächlich während der vier Erfurter Studienjahre (1501—05) der Grund gelegt wurde; ein kirchlich-scholastisches, wirksam werdend besonders seit dem Eintritt in den Augustinerkonvent 1505; endlich ein mystisches, vermittelt z. T. durch Staupitzs Einfluß seit 1507. In seinem Studium der mystischen Literatur schöpft Luther anfänglich überwiegend aus lateinischen oder romanischen Quellen, bes. aus Bernhard und Gerson (es geben dies seine neuerdings bekannt gewordenen Psalter-Erklärungen aus den Jahren 1513—16 deutlich zu erkennen); erst seit etwa 1516 beginnt auch die deutsche Mystik, namentlich Tauler und die deutsche Theologie, als einflußreiches Ferment in seinem geistigen Schaffen hervorzutreten. Dies geben sofort seine ersten reformatorischen Schriften zu erkennen (vgl. Hering, Die Mystik Luthers, Lpz. 1879).

β. Die Zeit der grundlegenden reformatorischen Zeugenthätigkeit, oder die Sturm- und Drangperiode, anhebend bei der Wittenberger Schloßkirche und gipfelnd, aber auch schließend in der Zelle der Wartburg (1517—21). Das Selbstbewußtsein des Reformators gelangt während dieses

nahezu fünfjährigen Studiums hauptsächlich in fünf bedeutsamen Akten zu seiner Ausbildung und Entfaltung: in der Thesenpublikation, der Leipziger Disputation (dem eigentlichen Durchbruchsmoment oder der entscheidenden Krise des betreffenden Prozesses), den drei gewaltigen Reformationsschriften von 1520, der Bannbullenverbrennung („Nunc demum serio agere incipio; anteriora ludus fuere!“) und dem Zeugnis im Wormser Reichstagssaal.

γ. Die Zeit der sichtenden und klärenden Weiterbildung des Reformatorwirkens oder die Kampfeslaufbahn von der Wartburg bis zur Koburg (1522—1530). Diese Epoche umschließt neben den Kämpfen wider Erasmus als Vertreter der einseitig humanistischen Geistesrichtung, sowie wider das Schwarmgeistertum und die Schweizer (s. KG.) zugleich drei hochwichtige positiv-aufbauende Reformatorarbeiten: das Bibelübersetzungswerk, die läuternde Kultusreform (durch „Geistl. Gesangbüchlein“ und deutsche Gottesdienstordnung) und die ev. Schulreform durch die Visitatorthätigkeit und Katechismusabfassung.

δ. Die Zeit des vollkräftigen reformatorischen Berufswirkens, mit allmählichem Ermatten der positiv aufbauenden Produktivität: 1530—46. Es ist dies die Abschluß-Epoche der Kampfeslaufbahn des Reformators, anhebend mit der Rückkehr von Koburg nach Wittenberg und endigend auf dem Todbette in Eisleben. Von weiteren Lehrkämpfen gehören in diese Zeit der (zweite) antinomistische und der zweite Abendmahlsstreit; von positiv aufbauenden Leistungen die Vermehrung des Schatzes evangelisch-reformatorischer Bekenntnisse durch die Schmalkaldener Artikel, die Mitwirkung bei Begründung des ersten deutschen lutherischen Bistums in Naumburg, sowie die beim Wittenberger Reformationsentwurf (1544/45).

Rücksichtlich seines Inhalts zerfällt der Schriftennachlaß Luthers in

I. **Exeget.** Werke — die umfassendste Gruppe, am weitesten zurückreichend in die Vorbildungsepoche und sich erstreckend bis gegen den Schluß des reiferen Manneswirkens. 1. **Alttestamentl.** **Kommentt.:** Latein. Vorless. über den Psalter in zwei Rezenss.: der Dresdener aus den JJ. 1513—16 (herausg. v. Seidemann, 1876), und der Wolfenbütteler aus ders. Zeit (beide zus. herausg. v. Kawerau in Bd. III. IV der krit. Gesamtausg., s. u.). Ferner Praelectio in libr. Judicum, aufgef. von Buchwald 1883, gleichf. i. d. Zeit vor 1517 gehörig (ed. Kawerau, l. c., Bd. IV). Lat. Komment. zu d. Kl. Proph. u. zur Genesis (Enarrationes, 1536–44); deutsche Predd. üb. d. Genes. 1527 ꝛc. — 2. **Neutestamentl.** Kommentt., teils aus Vorll. erwachsene latt. (so der kleinere u. der größere Comm. in Ep. ad Gal., ersterer v. J. 1519, letzt. v. 1535), teils aus Predd. erwachsene deutsche (über Joh. 1—8 und 14–20; üb. die Bergpred. u. Matth. 18—23; über das Magnificat, das V.U. ꝛc.). — 3. Die **Übersetzung der hl. Schrift:** das N. T. 1522; A. T. 1 (5 BB. Mos.) 1523; A. T. II (Geschichtsbb. u. Hagiogr.) 1524; A. T. III (Proph.) 1532. Erste Gesamtausg. (Wittenb. 1534) — die Krone der Arbeiten Luthers auf bibl. Gebiete (vgl. die oben (KG., Hdb. Bd. II S. 195) angeführten Darstellungen v. Panzer, Schott, W. Grimm ꝛc.).

II. **Polemische** Schriften. 1. Wider Rom (die eigentl. reformator. Schriften): Disputatio pro decl. virtutis indulgentt. (die 95 Sätze von 1517), nebst den sich daran schließenden Verteidigungsschrr. wider Eck, Prierias ꝛc. Ferner die Disputat. Lipsiensis von 1519; die drei Ref.-Schrr. von 1520: An kais. Majestät u. den christl. Adel; De captivitate Babyl. Eccl. u. De lib. christiana (s. KG., Hdb. Bd. II S. 170 f.); die Schrr. wider Leos X Bannbulle (V. den neuen Eckischen Bullen und Lügen; Contra execrabilem Antichristi bullam; Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X. damnatorum; Warum des Papsts u. seiner Jünger Bücher durch Dr. M. Luther verbrannt sind ꝛc.). Aus spät. Zeit bes.: Vom Greuel der Stillmesse (ca. 1524): Warnung an s. lieben Deutschen, 1531; Glossen auf das vermeinte kaiserl. Edikt, 1531; Schmalkald. Art. (gedruckt zuerst 1538); Von den Konziliis und Kirchen, 1539; Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen, 1542; Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet, 1545. — 2. Wider einzelne Jünger oder Mitstreiter des Papsttums: Contra Aegocerotum Emserianum (wid. Hier. Emser),

1519; Wider den gewappneten Mann Cochläus ein Bescheid von Gl. und Werken, 1523; Contra Henricum regem Angliae, 1522, und: Auf des Königs von England Lästerschrift Antw. D. M. L., 1527; De servo arbitrio, 1525 (wid. Erasm.); Von heiml. und gestohlenen Briefen, samt einem Psalm ausgelegt wider Herzog Georg von Sachsen, 1528 (nebst späteren Schr. geg. denselben); Wider den Bischof zu Magdeburg, Albrecht, Cardinal, 1539; Wider Hans Wurst (Heinr. v. Braunschweig), 1541. — 3. Gegen Carlstadt, Münzer u. a. Schwarmgeister: Wider die himml. Propheten, von den Bildd. und Sacrament, 1525; Sermon vom Sacramt. des L. u. Bl. Christi wider die Schwarmgeister, 1526. — 4. Gegen die Zwinglianer: Daß diese Worte „das ist m. Leib" noch feststehen wider die Schwärmgeister, 1527; Vom Abendmahl Christi Bekenntnis D. M. L. (die „Große Confession"), 1528; Kurzes Bekenntnis Dr. M. L.s vom hl. Sakrament, 1545. — 5. Gegen die Antinomisten: Wider die Antinomer, 1539; Bericht von M. Joh. Eislebens falscher Lehre u. schändl. That ꝛc., 1539.

III. **Liturgische u. katechet.** Schriften. a. Liturg.: Von der Ordnung des Gottesdiensts; Taufbüchlein; Formula missae oder Weise christliche Messe zu halten, 1523; Geistl. Gesankbüchlein, 1524 (mit 18 Liedd.; — das Heldenlied „Ein feste Burg" hier noch nicht, sond. erst 1529, in der Klugschen Sammlung „Geistl. Lieder, aufs Neu gebessert" ꝛc.); Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts, 1526; Geystliche Lieder, mit einer Vorrede Dr. M. L., 1545 (erste vollst. Sammlg. aller 37 Lieder). b. Katechet.: Auslegg. des VU. für die einfält. Laien, 1518; Sermon vom Sakr. d. Taufe, 1519; Kurze Form der zehn Gebote, das Gl. u. d. VU., 1520; Ordnung eines gemeinen Kastens, 1523; An die Rathsherren aller Städte, daß sie chr. Schulen aufrichten und halten sollen, 1524; Der große und kleine Katechismus, 1529 (vgl. Symbolik); Traubüchlein, 1534; Die drei Symbola, 1538, u. s. f.

IV. **Homilet.** Schriften, Briefe u. s. w. Die Hauspostille (Erlang. Ausg. der deutschen Wke. Bd. 1—6); die Kirchenpostille (ebend. Bd. 7—15); zahlr. vermischte Predd. (ib. 16—20). Hiezu zieml. viele erst jüngst entdeckte; so die v. Buchwald seit 1883 gef. Sermone aus den JJ. 1514—20 u. 1528—46; die 1888 von Tschackert in Königsberg gef. Predd. a. d. JJ. 1519—21, u. a. — Luthers Tischreden, früher in zwei Redaktionen, von Aurifaber u. von Stangwald überliefert, liegen seit 1844—48 in krit. Ausgabe von Förstemann und Bindseil vor. Vgl. auch Wrampelmeyer, Cordatus' Tageb. über Luther, Halle 1886. — Luthers Briefe (und Bedenken u. dgl.), zuerst gesammelt und krit. herausg. v. de Wette, 5 Bde. 8°, 1825—28, nebst Ergänzungsbd. v. Seidemann, 1856. Eine neue Samml. mit wertvollen Ergänzungen zum Früheren begann Enders herauszug., Frkf. 1884 ff.

Gesamtausgaben (die sechs ersten, einschl. der Erlanger, sämtl. viele Defekte und sonstige Mängel bietend, bes. in chronol. Hinsicht): 1. Wittenberg 1539—58, 12 t. fol. deutsch und 8 t. fol. lat. (der Text fast durchaus unzuverlässig); 2. Jena 1555—58, 8 t. deutsch u. 4 t. lat. (von Amsdorf besorgt; zwar treuer als Nr. 1, jedoch höchst unvollstdg., trotz zweier Supplementbände, welche Aurifaber dazu lieferte, Eisl. 1564 u. 65); 3. Altenburg 1661—1702, 11 Bde. f. (von Sagittarius und Zeidler besorgte, zwar reichhaltige, aber lediglich deutschen Text bietende Ausg.); 4 Leipzig 1729—40 (23 Bde. f., gleichfalls blos deutsch); 5. Halle 1740—53, 24 Bde. 4° (die Walchsche Ausg., gleichf. nur deutschen Text bietend und vielfach unzuverlässig; trotzdem jüngst von luth. Theoll. der Missourisynode vollständig reproduziert, St. Louis 1883—88); 6. Erlangen (u. Frankfurt) seit 1826: die Erlanger Oktavausg., 67 Bde. deutscher Werke mit Register (1826—56) und geg. 40 Bde. lat. Werke — letztere Serie leider noch unvollendet, dabei (wie auch großenteils die deutsche) unchronologisch geordnet und auch sonst mit manchen Mängeln behaftet; 7. Weimar, seit 1883: die erste wirkl. „Krit. Gesamtausg." (Weim. Ausg., auch „Hohenzollernausgabe"), besorgt durch Knaake, Kawerau u. a. und nach chronol. Prinzip verfahrend (deutsche u. lat. Schriften durcheinander, nach den Zeiten ihres Erscheinens); bis jetzt 6 Bde. 4°, bis ins J. 1520 reichend.

Von den zahlreichen Luther-Chrestomathien verdient besonders Beachtung: (H. Zimmer), M. Luther als deutscher Klassiker, 3 Bde., Frankf. 1871—83.

Luthers Leben zuerst lateinisch von Melanchthon 1546; dann deutsch von Just. Jonas, M. Celius u. J. Aurifaber (s. Erl. Ausg., Bd. 1 d. S.), v. Mathesius 1565; später bes. v. Walch 1750, v. Meurer 1843; (3. A. 1870). Beste ausf. Darstellung von J. Köstlin (Bd. 1 u. 2 der Elberf. Vätt. d. luth. K.), Elberf. 1874, 2. verb. A. 1883. Daneben noch wichtig die kürzz. v. Plitt-Petersen 1883, Fr. Baum (illustr. 1883), J. Köstlin (gleichf. ill., 3. A., 1883), Th. Kolde, Gotha 1883 ff. (unvollendet), J. Kuhn (Vie de L., 3 vols, Par. 1883), M. Rade (popul., 3 Bde.) 1884—87.

Luthers Theologie stellen ausführlich dar: Theodos. Harnack, 2 Tle. Erl. 1862—86; J. Köstlin, 2 Bde., Stuttg. 1863, 2. (Titel-)Ausg. 1883; Ménégoz, (Luther considéré comme théologien) Par. 1883. — Vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, Lpz. 1862, 2. A. 1875; Lommatzsch, Luthers Lehre vom eth.-relig. Standp. aus ꝛc., Berl. 1879.

Luthers zeitgenössische Mitarbeiter teilen sich ihrer Abkunft und bis auf einen gewissen Punkt auch ihrer Geistesart nach in die zwei Gruppen der Süddeutschen (Schwaben und Franken) und der Norddeutschen (Sachsen, Pommern 2c.). An der Spitze der ersteren steht der größte aller Mitarbeiter:

b. Philipp Melanchthon, genannt Praeceptor Germaniae (1497 bis 1560, f. KG.). In seinem geistigen Bildungsgange fehlt jenes bei Luther hervorragend bedeutsame mönchisch=mystische Element gänzlich; wo seine Lehrweise in späterer Zeit Anklänge daran zeigt, da entstammen dieselben wesentlich dem Einflusse Luthers. — Auf seine ungefähr neunjährige Vorbildungsepoche (1509—18), welche die Heidelberger und Tübinger Studienjahre samt dem 4jährigen Tübinger Lehrwirken als philosophischer Magister umschließt und in literarischer Hinsicht ihn ausschließlich auf humanistischem Gebiete thätig zeigt (Antrittsrede De artibus liberalibus, lat. Gedichte, Beiträge zu den Epp. obscuror. virorum, Schulausgabe des Terenz, Institutiones gramm. graecae [1518]), folgt, anhebend mit der Berufung des erst 21jährigen zum Prof. linguae Graecae nach Wittenberg, sein theologisches Lehr= und Schriftstellerwirken, welches dasjenige Luthers um 14 Jahre überdauert und sich in vier Entwicklungsstadien gliedert.

α. Die Anfangszeit (1518—25), eine Zeit völliger Abhängigkeit des jüngeren Kollegen von der theologischen Einwirkung Luthers, also williger Nachfolge auf dessen damaliger Stürmer= und Drängerlaufbahn. Die literarische Hauptfrucht dieser Zeit bilden die Loci theol. in ihrer frühesten Gestalt (1521) als Abriß einer Theologie des Römerbriefs (philosophia) von streng prädestinatianischer Haltung mit Beiseitelassung des traditional=scholastischen Dogmenapparats (vgl. d. Gesch. der Dogm., Bd. III).

β. Die Glanzzeit (1525—35). Der Lehrer der jungen evangelischen Kirche Deutschlands wird jetzt zugleich ihr glorreicher Konfessor (Conf. Aug. 1530; Apol. 1531). Vom schroffen Prädestinatianismus beginnt derselbe bereits im Beginn dieser Epoche (Kolosserkommt., 1526) abzulenken; dabei steht er aber, wie im ersten antinomistischen Streit wider Agricola (aus Anlaß der kursächsischen Kirchen= und Schulvisitation, 1527 f.), so auch im ersten Abendmahlsstreit mit den Schweizern, zumal auch beim Marburger Kolloquium 1529, treu und fest zu seinem Luther.

γ. Die Kampfeszeit (1535—51) läßt ihn, den irenisch vermittelnden Kirchendiplomaten, auf mehreren Punkten einen Dissensus gegenüber Luthers mehr kriegerisch=schroffer Haltung bethätigen. Dies zwar weniger zu Schmalkalden 1537 (wo sein Tract. de potest. Papae wesentlich den gleichen Geist atmet wie Luthers Artikel) oder beim fortgesetzten antinomistischen Streit (1537—40) oder bei der Osianderschen Kontroverse (seit 1549), aber um so deutlicher in den beiden neuen Gestalten, die er seinen Loci erteilte (1535 u. 1543), in der veränderten Ausgabe seines lateinischen Augustanatexts (1540. 42), und zumal nach Luthers Tode in seiner Mitwirkung zur Aufstellung des Leipziger Interim (1548) und in dem dadurch herbeigeführten adiaphoristischen Streit (seit 1549).

δ. Der Lebensabend (1551—1560, 19. April). Ein lebenssatter, der rabies theologorum mehr und mehr überdrüssig werdender Greis, stellt er zwar die Gemäßigteren seiner lutherischen Bekenntnisverwandten durch die

relativ feste Haltung seiner Conf. saxonica (1551), sowie durch Erklärungen seines Haltens an Luthers Abendmahlslehre wie die von 1557 (Wormser Religionsgespräch) und 1558 (Frankfurter Rezeß) im Ganzen zufrieden, wird aber von der schrofferen Fraktion unter Amsdorfs und Flacius' Führung fortwährend befehdet und stiftet noch unmittelbar vor seinem Ende im Corpus doctrinae Philippicum (1559) ein Vermächtnis, wodurch der Konflikt zwischen seiner und der flacianischen Schule auf Jahrzehnte hin verlängert wird.

Anders als bei Luther, dessen durch und durch theol. Art die Bildung einer bes. Kategorie außertheologischer Werke unnöthig macht, ja kaum gestattet, beansprucht bei Mel. dieser Vorhof zur SS. Theologia einen ziemlich breiten Raum.

I. Philol. u. philosophische Werke. Über die philol. Jugendarbeiten s. ob. Aus spät. Zeit: De rhetorica l. III 1519; De dialect. l. IV, 1521 u. öfter; Prolegomena in Cic. de officiis 1525; Commentt. in l. politic. Aristotelis 1530; Enarrationes libr. ethicor. Arist. 1529; Philos. moralis epitome 1539; Commentar. de anima 1545; Initia doctrinae physicae 1549, u. a. Den Übergang zu den theol. Werken bildet eine mehr bibl. gehaltene Tugendlehre: Ethicae doctrinae elementa s. de virtutibus (1550; 2. ed. 1560).

II. Pädagog.-katechetische Werke. Hieher gehört die ber. Wittenberger Antrittsrede: De corrigendis adolescentium studiis, 1518. Ferner die für die kurf. KVisit. 1528 zus. mit Luther aufgesetzten Articuli visitatorii (18 an der Zahl), deutsch: Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im K.F.tum Sachsen; die Brevis ratio discendae theologiae 1530 (s. Hdb. Bd. I S. 94); die Catechesis puerilis, i. e. institutio puerorum in sacris 1532 u. ö. Ferner zahlreiche Lehrpläne für städtische Schulen und anderes Derartige, worin der Praeceptor Germaniae und Reformator reipublicae litterariae sich zu erkennen gibt.

III. Polemische Schriften. Die Ep. ad Oecolampad. de disputat. Lipsiensi 1519, samt der durch Ecks Replik dawider hervorgerufenen Defensio Phil. Melanthonis contra J. Eckium 1519. Die Schr. wider den Italiener Thom. Rhadinus von Piacenza (Orat. pro M. Luth. adversus Thomam Placentinum) 1521, und aus dems. Jahre die Apol. pro Luthero adv. furiosum Parisiensium theologastrorum decretum (wider das Verdammungsdekret der Sorbonne vom 15. April 1521). Hieher gehören ferner Mel.s drei Beiträge zur Symbolliteratur der luth. Kirche: Die Conf. Aug., die Apol. Conf., der Tractatus de pot. Papae, samt der Repetitio Conf. Aug. s. Conf. doctrinae saxonicarum ecclesiarum (s. üb. diese alle die Symb.). Endlich die vielen kleineren und größ. Streitschriften wider Agricola, Osiander, Flacius &c.

IV. Dogmat. Schriften. Loci communes rerum theoll. seu Hypotyposes theoll., Viteb. 1521 (bis zu Mel.s Tode 1560 allein 80 Auflagen; bis zum Jahre 1600 gegen 150 Auflagen). Das Nähere über die vier Hauptgestalten von 1521. 35. 43 und 59 s. in Bd. III (Gesch. der Dogm.).

V. Exeget. Schriften. Auf atl. Gebiete: Adnotationes ad. capp. sel. l. Geneseos; Comm in Dan., Pss., Prov., Ecclesiastem. Auf ntl.: Kommentt. zu Mtth., Joh., Röm., Kor., Kol. (vgl. oben, β), Phil., 1. u. 2. Tim. Hievon der bedeutendste der Röm.-Komm. (im C. R. t. 14 u. 15).

Die dem 16. Jahrh. angehör. Versuche zu Gesamtausgaben (Basil 1541, 2 t. f., Viteb. 1562—64., 4 t, per Casp. Peucerum) sind ganz unvollständig; ebenso die ältesten Briefsammlungen, die Straßb. Sammlung der akad. Reden (Declamationes, 1559), das schon erwähnte Corp. doctrinae (ob., δ). Erste u. einzige vollst. Ausg.: Bretschneider et Bindseil im Corpus Reformatorum t. 1--29, Brunsvig. 1834—1862. Dazu als Nachtrag zu den darin ed. Briefen: Phil. Mel. Epistolae ed. Bindseil, 1874.

Biogrr. von Joach. Camerarius de Vita Mel. narratio 1566 (n. Ausg. v. Strobel 1877); Matthes 1841; Meurer 1860, 2. A. 1869; Planck 1860; C. Schmidt 1861 (E. V. III); Herrlinger in PRE.[2]. Vgl. Galle, Versuch einer Charakterist. Mel.s als Theol., Halle 1840, und Herrlinger, D. Theol. Mel.s, Gotha 1879.

c. Von den übrigen oberdeutschen Reformatoren sind hervorzuheben: Joh. Brenz (Brentius), der „Elisa der Reformation", Schwabens Katechismusvater und Kirchenorganisator, geb. 24. Juni 1499 zu Weil d. Stadt, akademisch gebildet in Heidelberg 1512—18, seit 1522 Prediger in Schwäb.-Hall. Von diesem Hauptsitze seines Wirkens aus nahm er als treuer An-

hänger Luthers teil am ersten Abendmahlsstreit mit den Schweizern, am Marburger Religionsgespräch und Augsburger Reichstag 1529/30, an den Religionsgesprächen zu Worms 1540 und Regensburg 1541 und 1546. Durch seine Weigerung, das Augsburger Interim anzunehmen, zum Konfessor und Flüchtling geworden, fand er seit 1550 in Stuttgart ein Asyl und wurde des Herzogs Christoph (1550—68) theologischer Hauptratgeber, auch Deputierter für Württemberg zum Trienter Konzil 1552. Seit dem folgenden Jahre wirkte er als Propst und Superintendent in Stuttgart, wo er zwei Jahre nach jenem seinem fürstlichen Gönner starb (11. Sept. 1570).

Als Exeget, auf atl. wie ntl. Gebiete, darf Brenz Luthern an die Seite, ja in mancher Hinsicht über ihn gestellt werden.*) Als spekul. Dogmatiker ist er bes. durch dialekt. Ausbildung der L. v. der Ubiquität des Leibes Christi, als Polemiker durch s. Conf. Wirtembergica wider Rom (1551), sowie durch zahlrr. Schriften wider die schweizer und pfälzer Reformierten, auch geg. Schwenckfeldt ꝛc. einflußreich geworden. Als prakt. Theol. glänzt er durch s. Katechismen (Cat. min. für Schw. Hall schon 1527, Cat. mai. f. Württemb. 1551 ff.), seine beiden württemb. Kirchenordnungen (1536 u. 1559), s. Studienordnung f. Württbgs. Klosterschulen (1556) u. s. f..

Gesamtausg.: in 8 t. f., Tubing. 1576—90 (unvollendet); vgl. Pressel, Anecdota Brentiana, Tüb. 1868. Hauptbiogr. von Hartmann u. Jäger, 2 Bde., Hamb. 1840—42; kürzer Hartm. in d. E.V., Bd. VII, und in PRE.[2].

Erhard Schnepf (auch Schnepff), geb. zu Heilbronn 1495, steht schon während seiner Studienzeit in Heidelberg ca. 1517 seinem etwas jüngeren Landsmann Brenz als evangelischer Glaubens- und Gesinnungsgenosse nahe, reformiert später (nachdem er einige Zeit in Nassau-Weilburg [1525], sowie als Professor an Philipps des Großen hessischer Landeshochschule Marburg seit 1527 gewirkt) mit Brenz zusammen das Württemberger Land (1535 f.) und tritt eine Zeitlang als Superintendent in Stuttgart an die Spitze des das. Kirchenwesens. Mit Herzog Ulrich zerfallen, wurde er 1544 Professor in Tübingen; später von da durchs Interim vertrieben, erlangte er eine Stellung als Gymnasialprofessor in Jena, half die das. Universität stiften (Febr. 1558) und starb als deren erster theologischer Dekan am 1. Nov. 1558. — Sein schriftlicher Nachlaß ist gering (Predigten ꝛc.; Konfession etlicher Artikel des Glaubens 1545; Refutatio Majorismi 1555 ꝛc.). Vgl. Hartmann, E. Schn., der Ref. in Schwaben, Tüb. 1870.

Urbanus Regius (auch Rhegius), eigentlich Urban König, geb. 1490 zu Langenargen bei Lindau, Schüler Ecks in Ingolstadt, wo er auch Prof. eloquentiae und Laureatpoet wurde (durch Kaiser Max I, 1518). Er begann, während er als Domprediger in Augsburg wirkte (seit 1520), sich allmählich dem evangelischen Bekenntnisse zu nähern und folgte 1530 von da dem Herzog Ernst von Lüneburg, dessen Lande er nun reformierte und als Superintendent evangelisch-kirchlich organisierte. Er starb 23. Mai 1541. Seine deutschen Schriften erschienen gesammelt in 4 BB., Nürnb. 1562; die lateinischen in 3 BB. Vgl. Uhlhorn, U. R. in den EV., B. VI.

Paul Speratus, geb. 1484 wahrscheinlich in Rottweil, studierte in Paris und Italien, wirkte für die evangelische Sache schon sehr frühzeitig

*) Vgl. Luthers eigenes Urteil in s. Briefe an Brenz aus Koburg v. 26. Aug. 1530, worin er aus Anlaß der von Brenz ihm übersandten Expositio in proph. Amos bemerkt: er stelle die Schriften desselben überhaupt so hoch, daß seine eigenen neben denselben ihn anekeln. Ihm sei von dem vierfachen Geist des Elias der die Felsen zerreißende Sturmwind, dagegen Brenzen das „stille sanfte Sausen" zu teil geworden!

an mehreren süddeutschen Orten (Dinkelsbühl, Würzburg, Wien, Iglau). Aus Mähren vertrieben, kam er 1523 zu Luther nach Wittenberg, steuerte zu dessen erster geistlicher Liedersammlung drei selbst gedichtete Lieder (dabei das berühmte Bekenntnislied: „Es ist das Heil uns kommen her") bei und folgte 1525, von Luther empfohlen, dem Herzoge Albrecht von Preußen nach Königsberg als dessen Hofprediger. Später (1529) Bischof von Pomesanien, half er die Reformation im ehemaligen preußischen Ordensstaate durchführen. Er starb 1551 in Marienwerder. S. die Biographien von Cosack (1861) und Pressel (EV. VIII).

An diese Söhne Schwabens reihen sich ferner die Franken:

Lazarus Spengler aus Nürnberg († 1534), Reformator dieser seiner Vaterstadt, sowie Ansbachs, auch geistlicher Dichter („Durch Adams Fall ist ganz verderbt 2c.").

Andreas Osiander (Hosemann), geb. zu Gunzenhausen im südlichen Franken 1498, half als Prediger an St. Lorenz in Nürnberg seit 1522 das Evangelium in dieser Reichsstadt zum Siege führen, assistierte beim Marburger Colloquium, beim Augsburger Reichstage und Schmalkaldener Konvent (1537). Seit 1548 als Interimsgegner vertrieben, fand er 1549 Anstellung bei Herzog Albrecht von Preußen als Professor in Königsberg, Hofprediger und Vizepräses des Bistums Samland und starb hier, bald nachdem er den nach ihm benannten Streit wider Luthers Rechtfertigungslehre angefacht hatte, am 17. Okt. 1552. — Dogmatische Hauptschrift: „Von dem einigen Mittler J. Christo und der Rechtfertigung"; viele Streitschriften, wie „Schmeckbier" 2c. Berühmt ist seine Praefat. zu der von ihm korrigierten und herausgegebenen großen Schrift des Kopernikus: De revolutionibus orbium coelestium (1542/43), worin er das darin entwickelte heliocentrische System als „bewundernswerte Hypothese" bezeichnet. Vgl. W. Möller, A. Os. (EV. V, 1870) und K. A. Hase, „Der Herzog und sein Hofprediger", 1879.

Georg Spalatin, eigentlich G. Burckhardt aus Spalt bei Nürnberg, geb. 1484, ausgezeichneter Humanist und Lateinpoet, aber auch tüchtiger Jurist in Erfurt, seit 1509 am Hofe Friedrichs des Weisen zuerst als Prinzenerzieher, später als Bibliothekar, Sekretär, Hofprediger und vertrauter Ratgeber, auch Kanonikus und (seit 1525) Pfarrer in Altenburg, † 16. Jan. 1545. Er ist wichtig nicht nur durch seine Freundschaftsbeziehungen zu Luther, sondern auch als Chronist der Reformationszeit (seine deutschen „Annalen", herausgegeben von Cyprian 1718; auch ein lat. Chronicon et Annales, eine Geschichte Friedrichs des Weisen 2c.). Vgl. Neudecker und Preller, G. Spalatins historischer Nachlaß 2c., Jena 1851.

Joh. Heß, geb. in Nürnberg 1490, seit 1523 Prediger an St. Magdalenen in Breslau und Hauptbegründer der Reformation daselbst, † 1547. Vgl. J. Köstlin, Zeitschr. des Vereins f. Gesch. u. Alterth. Schlesiens, Bd. 6 u. 12; Ed. Anders, Gesch. der Ref. in Schles., Bresl. 1883.

d. Als Chorführer der niederdeutschen Reformatoren ist voranzustellen:

Johannes Bugenhagen, genannt Pomeranus oder Dr. Pommer (1485—1558), wegen seiner kybernetischen Tugenden gerühmt als der „Ambrosius der Reformation", desgleichen wegen seiner bedeutenden Leistungen für die Ausbreitung des Evangeliums als der „Apostel des Nordens". Sein

Entwicklungsgang, der den Kirchenhistoriker näher angeht als den Historiker der Theologie, begreift in sich die vier Stadien: a) der Lehrlings- und Lehrzeit in Greifswald (—1504) und Belbuk bei Treptow a. R. (—1521); b) des grundlegenden reformatorischen Wirkens in Wittenberg (zuerst als Dozent f. Hebr. u. A. T., dann seit 1523 als Stadtpfarrer [Luthers „Pfarrherr und Bischof"] bis 1528); c) des kirchenbauenden Wirkens im Norden, als Evangelisator Herzogt. Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Pommern, Dänemark, Hildesheim, Bistum Cammin: 1528—1545; d) des Lebensabends in Wittenberg — getrübt durch die adiaphoristischen, osiandrischen und philippistischen Streitigkeiten, in welchen allen er mit Melanchthon zusammenhält (1545—58). Seine theoretische Hauptschrift fällt in den zweiten dieser Zeiträume; sie ist der den Hamburgern gewidmete Traktat: „Vom christlichen Glauben und den rechten guten Werken" (1526). Wichtiger jedoch sind seine praktischen Arbeiten, vor allen seine niederdeutsch geschriebenen KOO. für Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Pommern 2c. — Vgl. bes. K. A. T. Vogt, J. B. (in den EV., Bd. IV; darin auch jene Hauptschrift: „Vom christl. Gl.", S. 101—267); Zitzlaff, J. B., Wittenbg. 1885; Zöckler in Ev. KZ. 1885; O. Vogt, B.s Briefwechsel, Berl. 1888.

Justus Jonas, eigentlich Jodokus Koch, geb. 1493 zu Nordhausen als Sohn des Bürgermeisters Jonas Koch, glänzt schon während seiner Erfurter Studienzeit als gewandter humanistischer Schriftsteller und Lateinpoet (Rivale sogar eines Eob. Hessus 2c.), wird 1516 Lic. juris utriusque, 1518 Kanonikus an St. Severi, 1519 Rektor der Erfurter Universität. Seit Luthers Reise nach Worms (auf welcher er denselben von Weimar begleitete) bleibt er durch inniges Zusammenwirken mit dem Reformator verbunden, wird im Juni 1521 Propst an Allerheiligen in Wittenberg und Professor des Kirchenrechts daselbst, wirkt bei der kursächsischen Kirchenvisitation und später bei der Herausgabe der Apologia der Augsburger Konfession (als Urheber von deren deutschem Texte) in wichtiger Weise mit; führt 1541 in der Stadt Halle die Reformation ein und wird daselbst Superintendent 1544. Durch Moriz von Sachsen von da vertrieben, wirkt er eine Zeitlang in Hildesheim, dann als Hofprediger in Koburg, zuletzt als Superintendent zu Eisfeld a. d. Werra, wo er 9. Okt. 1555 starb. — Als selbständiger theologischer Schriftsteller minder bedeutend, hat er dagegen als Übersetzer sich einen Namen in der Reformationsliteratur gemacht; so durch Verdeutschungen der Schrift Luthers De servo arbitrio, der Loci und der Apologie Melanchthons 2c. Auch dichtete er eines der frühesten evangelischen geistlichen Lieder: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält" und hielt nach Luthers Tode, dessen Zeuge er war, die Leichenreden in Eisleben und Halle. Von hohem Interesse ist sein Briefwechsel, herausgegeben v. G. Kawerau in 2 BB. 1884. Vgl. Pressel in d. EV. VIII.

Caspar Cruciger der Ältere, geb. in Leipzig 1504, später Schloßprediger und Dozent in Wittenberg, 1539 Reformator seiner Vaterstadt Leipzig; während der Trübsalsjahre 1546 und 47 Rektor der Wittenberger Hochschule, † 16. Nov. 1548. Anfangs entschiedener Lutheraner und tüchtiger Gehilfe Luthers beim atl. Teile seines Bibelübersetzungswerks, neigte er zuletzt mehr zum Reformiertentum hin. Ihm sind, da er ein ungemein geschickter Schnell-

schreiber war (ταχυγραφότατος), die Nachschriften zahlreicher Predigten Luthers zu danken. Er selbst hinterließ u. a. Enarratt. in Ev. Joh., Comm. in Ps. 22, in 1. Tim. ꝛc.

Friedr. Myconius (eigentlich Mecum), geb. 1491 zu Lichtenfels, der Evangelist Gothas (seit 1524) und Mitreformator Leipzigs (seit 1539), gest. 1546, hinterließ eine wertvolle Historia reformationis von 1517—42 (ed. Cyprian, Goth. 1715).

Nikol. Hausmann, aus Freiberg i. S., verdient als Reformator Zwickau's, gest. daselbst 1538 — von Luther einen ganzen Tag hindurch beweint als „sein Jonathan".

Georg Aepinus (eigentlich Hoeck [Hoch] aus Ziegesar i. d. M.), Schüler Bugenhagens in Belbuck, wirkt als Prediger in Greifswald, Stralsund und seit 1529 in Hamburg, wo er durch eine kalvinisierende Lehrweise (seit 1542) den Streit über die Höllenfahrt Christi erregte.

Joh. Agricola, eigentlich Joh. Schneider, geb. 1492 zu Eisleben (daher Magister Islebius), wohnte als Wittenberger junger Anhänger und Schreiber Luthers der Leipziger Disputation 1519 bei, half 1525 die Reformation in Frankfurt a. M. einführen, wirkte dann ein Jahrzehnt in seiner Vaterstadt Eisleben (bis 1536), hierauf einige Jahre als Dozent in Wittenberg, während welcher Zeit er einen besonders gehässigen Streit mit seinen Kollegen Luther und Melanchthon (den 2. antinomistischen) aufführte. Seit 1540 stand er als Hofprediger Joachims II. in Berlin und General-Superintendent an der Spitze des kurbrandenburgischen Kirchenwesens, half 1547, nicht ohne darob aufs heftigste angegriffen zu werden, das Augsburger Interim ausarbeiten und starb 1566, 22. Sept. — In der deutschen Literaturgeschichte hat er durch seine Sprichwörtersammlung (1526) einen Ehrenplatz erworben. Seine theologischen Leistungen (Lukaskommentar; Monotessaron oder Ev.-Harmonie) ꝛc. zeugen von hoher Begabung und reichem Wissen, lassen aber auch seine Eitelkeit und Streitsucht vielfach hervortreten. Vgl. Kawerau, J. Agr., Berlin 1881; L. Daae, J. Agricolae Isl. Apophthegmata etc., Christiania 1886.

Joh. Mathesius, geb. zu Rochlitz i. S. 1504, als Student in Wittenberg Luthers Haus- und Tischgenosse, später Pastor in Joachimsthal, gest. 1565, ist wichtig als einer der ältesten Biographen Luthers desgl. als Prediger und geistlicher Dichter.

Näher als alle bisher genannten stand dem Wittenberger Reformator sein genauer Altersgenosse, Spezialkollege und Busenfreund

Nikolaus von Amsdorf, genannt alter Luther. Geboren zu Torgau 3. Dez. 1483, also nur wenige Wochen jünger als Luther, schloß er sich als junger Wittenberger Dozent seit ca. 1508 aufs engste an denselben an, wohnte der Leipziger Disputation mit bei, erhielt von Luther 1520 die Schrift „An den christlichen Adel" gewidmet, führte die Reformation in Magdeburg (als erster Stadtsuperintendent daselbst seit 1524) später in Goslar, Einbeck ꝛc. ein, wurde 1542 durch Luther zum Bischof des Stifts Naumburg ordiniert, mußte aber freilich bald darauf einige Zeit (1546—50) als exsul Christi in Sachsen-Weimar, sowie in dem belagerten Magdeburg zubringen, und beschloß endlich sein unruhiges, bis zuletzt mit heftigen Streitigkeiten wider die Philippisten, insbesondere wider G. Major (siehe 2, a) ausgefülltes Leben

als Superintendent in Eisenach am 14. Mai 1565. — Sein schriftlicher Nachlaß, zum großen Teil noch ungedruckt (5 Bde. fol. Mscr. in der Weimarer Bibliothek) enthält hauptsächlich nur Polemisches und dabei nichts theologisch Hervorragendes. Vgl. bes. Preffel in EV. VIII, sowie Meier in Meurers „Altväter der luth. K.“, Bd. III.

2. Die Epigonen der reformatorischen Theologie. Philippisten, Flacianer, Urheber der Konkordienformel.

Der durch die spätere Wendung von Melanchthons Theologie herbeigeführte Zwiespalt zwischen strengem Luthertum und zu den Reformierten hinneigenden Philippisten setzt sich vor wie nach der kursächsischen Katastrophe von 1574, bis zum Schluße des 16. Jahrhunderts fort. Viel Klopffechterei und Zanksucht herrscht in beiden Lagern, dem gnesiolutherischen wie dem melanchthonischen; und da auch auf seiten der fürstlichen Summepiskopi die Neigung zu gewaltthätigem Eingreifen in die Religionshändel (gemäß ihrem Territorialrecht) reichlich vertreten ist, so nehmen die Verjagungen renitenter Pfarrer und Professoren aus ihren Ämtern kein Ende. Die Exsules Christi nach Amsdorfschem Vorbild werden zu stehenden Figuren in der kirchenhistorischen Aktion, ja manche derselben bringen es zu einem halben Dutzend Exilia oder zu noch mehr. — Nur mühsam gedeiht inmitten dieser Kampfzustände das Werk der normalen dogmatischen Fortbildung des ursprünglichen deutsch-reformatorischen Lehrbegriffs. Als Träger desselben fungiert eine Anzahl gemäßigter Gnesiolutheraner, die, nach zeitweiliger Isolierung und Zersplitterung, unter der Führerschaft des Tübingers Jak. Andreä sich zu gemeinsamem Vorgehen einigen, ihren trotz starker Gegenströmungen schließlich zur Herrschaft gebrachten Invariata-Lehrtypus in der Formula Concordiae symbolisieren und dieses Palladium deutsch-evangelischer Rechtgläubigkeit fortan schirmend umstehen.

a. Philippisten. — Georg Major, geb. 1502 in Nürnberg, seit 1536 Professor und Pfarrer in Wittenberg, gest. 1574, provozierte 1551 durch starke Betonung der Notwendigkeit guter Werke zum Seelenheil die paradoxe These seines Gegners Amsdorf: Bona opera noxia esse ad salutem, gab übrigens später (1562) in diesem Streite bis zu einem gewissen Grade nach. Eine Sammlung seiner Schriften erschien in 3 Bänden, Wittenberg 1569.*)

Paul Eber, des Vorigen Kollege, gest. 1569, erhielt als besonders genauer Kenner der Schriften seines Lehrmeisters Melanchthon den Beinamen Repertorium Philippi. Ihm dankt die evangelische Kirche einige gute geistliche Lieder (Helft mir Gottes Güte preisen; Wenn Gott der Herr nicht bei uns hält, 2c.). — Joh. Pfeffinger, Professor in Leipzig, auch Pastor an St. Nikolai und Superintendent daselbst, gest. 1573, entzündete durch seine Quaestiones de libertate volunt. humanae 1555 den synergistischen Streit mit Flacius und dessen Anhängern (vgl. Fr. Seifert in den Beiträgen zur

*) Nur als Parteigenosse, nicht persönlich mit G. Major verwandt war der mehr als Lateindichter (gekrönt durch Kaiser Ferdinand I.) denn als Theologe glänzende Joh. Major, † 1600 als Calvinist in Zerbst. Vgl. Gustav Frank, J. M. der Wittenb. Poet., Halle 1863.

sächs. KG. IV, 1888). — Andreas Hügel, Superintendent in Jena, und Victorin (auch Nicetas) Strigel, Professor ebendaselbst, † 1569, gehörten zu Pfeffingers hauptsächlichen Mitstreitern wider die Flacianer (daher ihre mehrmonatliche Einkerkerung auf der Feste Grimmenstein, März bis Aug. 1560). Strigels Bedeutung als theologischer Schriftsteller ist keine ganz geringe (Hypomnemata in Pss. 1563; Loci theol., herausg. v. Pezel, 4 t., 1582 ff.).

Eine besondere Gruppe bilden die kursächsischen Kryptocalvinisten (ca. 1570—1600). Bei ihnen wiegt das atheologische Element ziemlich stark vor. Die Seele der Partei bildete der Wittenberger Medizinprofessor und kurfürstliche Leibarzt Kaspar Peucer (geb. 1525 in Bautzen, Schwiegersohn und eifriger Verehrer Melanchthons, 1574—86 eingekerkert), gest. als fürstl. Anhaltischer Leibarzt in dem unter seiner Mitwirkung calvinisch gewordenen Dessau 1602. Ihm sekundierten bei seinem Kampfe wider das strengere Luthertum von auswärts her zwei andere theologisierende Ärzte: der kais. Leibarzt Crato v. Craftheim aus Breslau († 1585), sowie der gleichfalls in Schlesien wirkende Joachim Cureus († 1573), Verf. der berüchtigten Exegesis perspicua controversiae de coena Domini, durch deren Publikation die Wittenberger Philippisten 1574 ihren Sturz herbeiführten. — Mit Peucer zusammen wirkte ferner der zu seinem Leidensgenossen im Kerker gewordene Jurist Georg Cracov, ein Schwiegersohn Bugenhagens, Professor der Rechte in Wittenberg und kurfürstl. Geh.-Rat, † 1574 an den Folgen der Tortur. Nicht minder war ein Jurist der spätere Erneuerer der Calvinisationsbestrebungen für Kursachsen, Nikolaus Crell (geb. 1550 in Leipzig, Kanzler unter Kurfürst Christian I., hingerichtet in Dresden nach 10jähr. Haft 1601). Vgl. überhaupt Henke, C. Peucer und N. Crell, Marb. 1865, und das. weitere Literatur. — Zu den eigtl. theol. Vertretern dieser jüngeren Philippistengruppe gehören die Hofprediger Schütz, Stößel und Salmuth, der Wittenberger Professor Kaspar Cruciger d. J. (gest. als Kons.-Präs. in Kassel 1597) und des letzteren Kollege Christoph Pezel, wichtig geworden als Begründer calvinischer Lehre und Ordnung in Nassau (wo er 1577—81 als Pfarrer in Herborn wirkte) und in Bremen, wo er 1604 als Professor und Sup. starb (Verfasser von lat. und deutschen Streitschriften wider die Form. Conc. und die Ubiquitätslehre, sowie bes. eines Nassauischen ref. Bekenntnisses 1592).

b. Extreme Lutheraner (Flacianer). — Matthias Flacius aus Albona in Istrien (daher Illyricus), geb. 1520, studierte in Venedig die klassischen Wissenschaften und wandelte schon hier seinen slawischen Familiennamen Vlacich in das minder barbarisch klingende Flacius um. Durch einen venetianischen Minoritenprovinzial auf die evangelische Bewegung in Deutschland hingewiesen, setzte er seine Studien in Basel, Tübingen und seit 1541 (unter Melanchthons besonderer Leitung) in Wittenberg fort. Er wurde hier auf Melanchthons Empfehlung 1544 Professor des Hebräischen, trat aber seit den Interimsstreitigkeiten als heftiger Gegner seines früheren Wohltäters auf. Wie zuerst in Magdeburg (seit 1549), so später in Jena, wo er 1557 eine Professur erhielt, stritt er mit unermüdlichem Eifer wider jede Lehrabweichung vom orthodoxen Luthertum. Hauptsächlich ihm war die Veröffentlichung des antisynergistischen Konfutationsbuchs (Solida Confutatio et condemnatio praecipuarum sectarum ꝛc.) durch die Weimarsche Regierung 1559 zuzuschreiben. Später wegen seines Übereifers im Kampfe wider den Synergismus aus S. Weimar vertrieben (1561), wirkte er der Reihe nach — überall bald wegen seiner Händelsucht wieder verjagt und seine antisynergistische Schroffheit schließlich (seit 1567) bis zu der manichaisierenden Doktrin von der Erbsünde als der Substanz des Menschen steigernd — in Regensburg, Antwerpen Straßburg (1568—73) und nochmals in Frankfurt a. M., wo er 11. März 1575 starb. — Trotz seiner Übertreibungen, die ihm die spätere Kondemnation durch die F. Conc. (art. I de pecc. orig.) zuzogen, behauptet Flacius unter den Theologen des Reformationsjahrhunderts eine der ersten Stellen, wie er denn nicht blos auf dem Felde der Kirchengeschichtsforschung und -schreibung

Epoche macht, sondern auch für die biblische Philologie und Hermeneutik und noch mehrere Gebiete wohlthätig anregend gewirkt hat.

I. Histor. Hauptwerke: Catalogus testium veritatis 1566; Centuriae Magdeburgenses, 13 t. fol. 1557–74 (s. ob. Einl. in d. hist. Th. 15). — II. Bibl.-philol. und exeget. Werke.: Clavis script. Sacrae 1567; Glossa compendiaria N. Ti. 1570. — III. Polem. Schrr.: Die oben gen. Confutatio und viele andere. — Beste Monogr. (den einseitigen Schmähungen früherer Darsteller wie Salig in d. Hist. der A. Conf. 1730, Planck u. a. entgegentretend): W. Preger, M. Flac. Ill. u. s. Zeit, 2 Bde. Erlang. 1859–61. Vgl. Plitt in PRE.[2].

Mit Flac. mehr oder weniger solidarisch zusammenstehende Theoll. (Flacianer) waren: Matthäus Judex, Pfr. in Magdeburg, † 1564; Joh. Wigand, gewaltiger Streittheolog (der Reihe nach in Magdeburg, Jena, Wismar, zuletzt Bisch. v. Pomesanien), † 1587; Joh. Marbach, Pfr., Prof. u. Präs. des luth. Kirchenkonvents in Straßburg 1545–81 (vgl. die Monogr. v. W. Horning, Straßb. 1887); Josua Opitz, Pred. in Wien, von da durch die Jesuiten vertrieben 1578 2c. — Nahe standen derselben Richtung: Joachim Westphal, Superintendent in Hamburg, † 1574, bekannt durch seinen Sakramentsstreit mit Calvin, gegen welchen er 1552 f. ein Farrago rerum confusanearum etc. und seine Recta fides de coena Domini schrieb (vgl. Mönkeberg, Westphal und Calv., Hamburg 1865); Joachim Mörlin, † 1571 als Bischof von Samland, nachdem er vorher in Arnstadt, Göttingen, Königsberg, Braunschweig gewirkt hatte; Simon Musäus, † 1576 als Dekan in Mansfeld, nachdem er nicht weniger als 10 Exilien ausgestanden (!). Endlich als typische Charakterfigur am besten bekannt und oft sprichwörtlich citiert als lutherischer Heißsporn oder Eisenfresser: Tileman Heßhusen (Heßhusius), geb. 1527 zu Niederwesel und nach in Wittenberg unter Melanchthons Leitung erhaltener Ausbildung der Reihe nach thätig in Goslar, Magdeburg, Rostock, Heidelberg, Bremen, Magdeburg, Wesel, Neuburg, Jena, Braunschweig, Königsberg und Helmstädt, wo er 1588 starb. Aus nicht weniger als 7 dieser 13 Wohnorte ist er vertrieben worden; besonders wichtig wurden die Vertreibungen aus Heidelberg und Bremen, womit der Übergang von Kurpfalz und Bremen zum Calvinismus in Verbindung trat. Vgl. K. v. Helmolt, T. Heßh., Lpz. 1859; C. A. Wilkens, T. H., ein Streittheologe der Lutherskirche, Lpz. 1860.

c. Das gemäßigtere Gnesioluthertum erscheint repräsentiert zunächst durch die sechs Urheber der Konkordienformel, unter welchen wiederum Andreä und Chemnitz, jener als praktischer Kirchenmann und kirchenpolitischer Diplomat, dieser als spekulativer Theologe und scharfsinniger Polemiker, zumeist hervortreten.

Jakob Andreä, geb. als Schmiedsohn zu Waiblingen 1528, wurde nach akademischem Studium in Tübingen und Diakonatsjahren teils da, teils in Stuttgart, Superintendent zu Göppingen 1553, dann seit 1562 nacheinander Professor, Propst und Kanzler in Tübingen, wo er auch (7. Jan. 1590) starb. Seine wichtigste Thätigkeit fällt in die Jahre 1576—80, wo er, zeitweilig in die Dienste Augusts I. von Sachsen übergetreten, von diesem unterstützt die Form. Concordiae zu stande brachte. — Seine Schriften, teils polemisch-irenischen, teils praktischen Inhalts, beliefen sich auf ca. 150. Eine Gesamtsausgabe fehlt; doch nahm sein Enkel J. Val. Andreä einige der wichtigsten in die ihm gewidmete Gedenkschrift Fama Andreana reflorescens 1630 auf. Vgl. noch Th. Pressel, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877, u. J. Fittbogen, J. Andreä, 1879.

Martin Chemnitz, geb. zu Treuenbrietzen in der Mark 1522 und in Wittenberg mehr Mathematik und Astrologie studierend als Theologie, wandte sich erst in Königsberg seit ca. 1549 entschieden der Gottesgelehrsamkeit zu, behielt jedoch die Beschäftigung mit Himmelskunde (Nativitätstellen, Kalendermachen 2c.) daneben bei und glänzte überhaupt durch vielseitiges polyhistor. Wissen. Durch den osiandr. Streit aus Preußen vertrieben, wurde er 1554 Pfarrer in Braunschweig, seit 1567 Sup. das. und starb den 8. April 1586.

Außer seiner Mitarbeit an der F. Conc. (sowie zweier derselben vorhergeg. luth. Corpora doctrinae: des C. d. pruthenicum wider die Osiandristen 1567, und das C. d. Julium wider die Philippisten 1570) ist es seine von glänzendem Scharfsinn zeugende Kritik der Trident. Schlüsse: das Examen Concilii Tridentini 1562—73, sowie ferner sein großes dogmatisches Lokalwerk (Loci theol., herausg. von Polyk. Leyser, 1591), wodurch er sich bleibenden Ruhm erworben hat (vgl. Gesch. der Dk. und Polemik). Monogrr. über ihn lieferten Pressel (EV. VIII), Lentz 1866 und Hachfeld 1867.

Jakob Chyträus (eigentl. Kochhaff), geb. ca. 1530 im Württembergischen, war als Student in Wittenberg ein Lieblingsschüler Melanchthons, wirkte seit 1551 als Prof. theol. in Rostock, später eine zeitlang als Ordner des ev-luth. Kirchenwesens in Wien und Steiermark (1569 f.), dann wieder in Rostock, von wo aus er auch am Konkordienwerke teilnahm und wo er 1600 starb. Ein Jahr zuvor waren seine Opp. theoll. gesammelt in Leipzig (2 t.) erschienen, worunter eine Historie der Augsb. Konf. (1578), eine Ethik (Regulae vitae, 1555), eine Orat. de stud. theol. inchoando 1565 besonders hervorragen. Vgl. Pressel l. c. und Krabbe, J. Ch. 1870.

Nikolaus Selnecker, geb. zu Hersbruck bei Nürnberg 1530, schloß sich in Wittenberg besonders an Melanchthon an, wurde auch noch 1568, nach 7jähr. Lehrwirken in der theolog. Fakultät zu Jena, als Philippist aus dem Weimarschen vertrieben, ging aber dann, seit seinem Wirken als Braunschweigscher Hofprediger und Mitbegründer der Univ. Helmstädt (1570—74) zum entsch. Luthertum über, das er auch in seinen späteren Stellungen in Leipzig, Hildesheim und zuletzt wieder in Leipzig, sowie als Miturheber der F. C. vertrat. Er starb 1592. Unter seinen 175 Schriften ragen hervor eine Institutio relig. christianae (1573, noch philippistisch, später in der erweiterten Umarbeitung in 3 Teilen, 1579, streng lutherisch) und ein Examen ordinandorum 1582. Von ihm rührt der lat. textus receptus der Konkordienformel her (s. d. Symb.). Auch als Sammler geistlicher Lieder und als Dichter von solchen (bes.: „Laß mich dein sein und bleiben" und: „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ") erwarb er Verdienste. Vgl. Frz. Dibelius, N. S. (in d. Beitr. z. sächs. KG. IV, 1888).

Unbedeutender waren die beiden kurbrandenburgischen Mitredaktoren der F. C.: die Proff. zu Frankft. a. O.: Andreas Musculus † 1581 und Christoph Körner (Cornerus).

In der nächsten Zeit nach Abschluß des Konkordienwerks zeichneten sich besonders aus: Ägidius Hunnius (Hun), genannt „der Gelehrte" schlechtweg oder Tertius a Luthero, Prof. in Marburg und seit 1592 in Wittenberg, † 1603, wichtig bes. als Redaktor der kursächs. Articuli visitatorii gegen Crell. Desgl. der eben hiebei beteiligte Mart. Mirus, Hofpred. in Dresden † 1593, sowie dessen Nachfolger Polykarpus Lyser (Leyser), † 1610, genannt Dr. angelicus wegen seiner schönen Erscheinung auf der Kanzel, verdient durch s. Beihilfe an Andreäs Konkordienwerk, auch gefeiert als bibl. Exeget (Fortsetzer von Chemnitzs unvollendet gelassenen Harmonia IV evangeliorum, etc.). — Ferner die gleichzeitigen Württemb. Theoll. Lukas Osiander, Sohn des Andreas Os. in Stuttgart, † 1604, eifr. luth. Polemiker wider die Reformierten, z. B. auf dem Maulbronner Religionsgespräch 1564, bes. aber durch s. gr. lat. Bibelwerk (Biblia S. 7 t., Tub. 1573 ff.) einflußreich geworden; Martin Crusius, Prof. in Tüb., † 1608 (tüchtiger Kenner des Griech., bekannt durch seine Verhandlungen mit dem griech. Patr. Jeremias II (1576 ff.), worüber er später in der Schrift Turcograecia 1584 berichtete; desgl. der Tübinger Dogmatiker Jak. Heerbrand, † 1600 (s. d. Gesch. d. Dk.). Ferner der geharnischte Rostocker Polemiker Konrad Schlüsselburg (gest. 1619 als Sup. in Stralsund), Verf. des „Catalogus haereticorum" 1597—99, welcher ihm die Ehrennamen: theologorum lutheranissimus, impavidus Anticalvinista einbrachte, sowie s. teilweiser Geistesverwandter Philipp Nicolai, Pfr. zu Unna i. Westf.,

spät. Hauptpastor in Hamburg, † 1608, unter den Polemikern wider die Reformierten der schroffsten einer („Kurzer Bericht von der Calvinisten Gott u. ihrer Religion", 1597; „Des calvin. Geistes Niederlag" 1600, 2c.) und doch zugleich Vertreter einer glaubensinnigen mystisch-theosoph. Spekulation („Freudenspiegel des ew. Lebens", 1559) u. Dichter der Lieder: „Wachet auf, ruft uns die Stimme" und „Wie schön leucht' uns der Morgenstern". Vgl. L. Curtze, Nicolais Leben und Lieder, Halle 1859.

3. Die Zeit der altlutherischen Scholastik (1600 bis gegen 1700).

Mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts beginnt die luth. Theologie Deutschlands, unter strengem Festhalten an den Lehrbestimmungen der Konkordienformel, sich in den stahlharten Schuppenpanzer einer neuen Scholastik zu hüllen, deren subtil-dialektisches Lehrverfahren sich sämtlicher Haupt- und Nebengebiete der Glaubens- und Sittenlehre bemächtigt und jedwede Lehrabweichung, sei es in römischer, in calvinischer oder in mystisch-häretischer Richtung, mit schärfster Polemik verfolgt. Doch behauptet neben dieser streng orthodoxen Schule — deren Hauptleistungen den Gebieten der Dogmatik und der bibl. und philol. Exegese angehören, während sie in Bezug auf historisches und archäologisches Forschen durch die gleichzeitigen Rivalen reformierten und katholischen Bekenntnisses sich verdunkeln läßt — auch eine kirchliche Mystik (vertreten durch Joh. Arndt, Rahtmann, J. V. Andreä, H. Müller 2c.) sich in ziemlichem Ansehen. Und von der an die Vermittlungsbestrebungen Melanchthons anknüpfenden Irenikerschule G. Calixts ging, ungeachtet des heftigen Kampfs, den sie zu bestehen hatte, eine nachhaltige Einwirkung im Sinne wohlthätig mildernder, ethisierender, zum Teil auch wissenschaftlich befruchtender Fortbildung der orthodoxen Positionen aus.

a. Die scholastische Orthodoxie.

Zu ihrer Lehrtradition auf dogmatischem Gebiete legt, hauptsächlich an M. Chemnitz anknüpfend und in wirksamer Weise Leonhard Hütter (Hutterus) den Grund, ein Schwabe von Geburt (geb. zu Nellingen b. Ulm 1563), seit 1596 Professor der Theologie in Wittenberg, † 1616, besonders einflußreich durch s. Compendium locorum theologicorum 1610, auch wichtig als Verteidiger der F. C. gegen des Reformierten Hospinian Angriff (Concordia concors, 1614), sowie als Polemiker gegen den reformiert gewordenen Kurfürsten Joh. Sigismund von Brandenburg und dessen Frankfurter Theologen (Calvinista aulico-politicus alter). — Schon etwas vor ihm hatte der Tübinger Theologe Matthias Hafenreffer († 1619) ein in ähnl. scholast.-orthod. Geiste gehaltenes dogmat. Lehrbuch geschrieben (Loci theol. certa methodo ac ratione in tres libros tributi, 1600, 1603 u. ö.). — Beide übertraf, was lichtvolle dialekt. Erörterung, Reichhaltigkeit des beigebrachten historischen Materials und Paraphorie des Schriftglaubens, sowie myst. Tiefe im Punkte der biblischen Begründung des Dogma betrifft, der große Jenenser Theologe, den man den lutherischen Anselmus nennen könnte: Johann Gerhard. Geb. zu Quedlinburg 1582, wurde er daselbst als Knabe erweckt durch die Predigten J. Arndts, dann akademisch gebildet in Wittenberg, Jena und Naumburg, seit 1606 Sup. zu Heldburg im Coburgschen, wo er die Herausgabe seines gr. Lokalwerks begann. 1615 wurde er Gen.-Sup. zu Coburg, seit 1616 Professor der Theologie in Jena, wo er nun — unter Ablehnung von noch etwa 24 weiteren Rufen — bis zu seinem Tode, 20. August 1637, verblieb.

Gerhards dogmat. Hauptleistung bilden die Loci communes theologici. 9 t. fol., Jen. 1610—1622 (neue, mit wertvollen Zusätzen bereicherte Ausg. durch Cotta in 22 t. 4, Tübing. 1762 ff.; auch Berl.-Leipz. 1864—75 [9 BB. 4]). Daneben das polem. Werk: Confessio catholica 3 t., 1634, einiges Exegetische (Comm. in Genes., in Deuteron., in Hist. pass. et resurr. Christi ꝛc.) und die asket. Werke: Meditationes sacrae (1606) und Schola pietatis (zur Korrektur von Arndts „Wahrem Christentum"). Vgl. s. Vita von R. E. Rud. Fischer, 1723; neuerdings bes. Tholuck, in den Lebenszeugen der luth. K. ꝛc. (1859).

Von Gerhards Zeitgenossen verdienen noch Hervorhebung: Balth. Mentzer in Gießen u. Marburg, † 1627 (Gegner der Tübinger Theoll. im krypt.-kenot. Streit; Verf. einer Exegesis Conf. Augustanae 1613); Matthias Hoe v. Hoenegg. Oberhofprediger in Dresden, † 1645 (eifr. Polemiker, Verf. [wahrschl. mit J. Gerhard zus.] der „Hauptvertheidigung des Ev. Augapfels" wider die Jesuiten, Dresd. 1630); Nikolaus Hunnius (Sohn des Ägidius, Past. u. Sup. in Lübeck, † 1643; über ihn L. Heller, N. H., Lüb. 1843); Salomo Glassius, Sup. in Sondershausen, spät. Nachfolger Gerhards in Jena, seit 1640 Sup. in Gotha u. theol. Hauptratgeber Herzogs Ernst d. Frommen, † 1656, ein ausgezeichn. bibl.-prakt. Theol., ber. durch s. Philologia sacra (1625 u. ö.).

Die nächste Generation nach J. Gerhard repräsentieren bes.: Konr. Dannhauer in Straßburg, † 1666 (Verf. einer Dgm. unter dem originellen Titel: Hodosophia christiana und einer kasuist. Ethik, betitelt Theol. conscientiaria, vgl. Horning, K. D., Straßb. 1883); Sebastian Schmidt das., † 1696, gleich Vorigem zu Speners Lehrern gehörig, tücht. ATl. Exeget (über ihn Horning, Straßb. 1885). — Ferner die Leipziger: Martin Geier † 1680 (gelehrter atl. Kommentator) und Aug. Pfeiffer † 1698 (Critica sacra 1680 ꝛc.). — Endlich die Wittenberger Joh. Hülsemann † 1635, ein besonders schroffer, ketzerrichterlicher Polemiker, wegen der dunklen scholast. Schwulst seiner Schreibweise Scotellus genannt; Joh. Andreas Quenstedt † 1688, Verf. des dialektisch best durchgebildeten und formal vollendetsten luth. dogm. Systems in s. Theologia didactico polemica, und Abraham Calov (Calovius, eigentl. Kalau), geb. zu Mohrungen 1612, seit 1650 Prof. u. Gen.-Sup. in Wittbg., † 1686. Der letztg. ragt durch eminent fruchtbare und teilweise bedeutende Schriftstellerthätigkeit ebensosehr hervor, wie er durch sein schroffes Zelotentum und die wenig erbaul. Haltung seines Privatlebens*) abstößt und als charakterist. Träger einer toten Orthodoxie dasteht. Hauptwerke: Systema locor. theologicor. 12 t., 1655—77, die reichhaltigste Rüstkammer der ält. luth.-dogm. Tradition, in mancher Hinsicht der Summa theol. des Aquinaten vergleichbar. Ferner auf exeg. Gebiete die wider des Arminianers Grotius rationalisierendes Auslegungsverfahren gerichtete Biblia illustrata, 4 t. f.; auf polem. der gegen Calixt und seine Schule gerichtete Consensus repetitus fidei vere lutheranae 1655 (vgl. Symb.), die Hist. syncretistica (1682. 2. Aufl. 1685), die Mataeologia papistica, der Socinianismus profligatus, u. s. f. Vgl. bes. Tholuck, Geist der luth. Theoll. Wittenbergs, 1852.

b. Die kirchliche Mystik.

Sie verdankt der enthusiast. Lehr- und Denkweise der Schwarmgeister des 16. Jahrhunderts (Paracelf., Weigel), sowie der Böhmeschen Theosophie einzelne Anregungen, steht aber im ganzen doch fest innerhalb der lutherisch-kirchlichen Überlieferung und wirkt, besonders durch asketische Schriften, heilsam fördernd und befruchtend auf die Entwicklung des christlichen Volkslebens ein. Die Reihe ihrer Vertreter eröffnet als einflußreichster der „luth. Thomas a Kempis" Johann Arndt, geb. zu Ballenstädt 1555, akademisch gebildet in Helmstädt, Wittenberg, Straßburg und Basel, aus seiner ersten Pfarre, Badeborn im Anhaltschen, wegen Festhaltens am lutherisch-orthodoxen Ritus des Tauferorcismus vertrieben, hierauf 1590—99 Prediger in Quedlinburg, von seiner folgenden Stelle in Braunschweig durch seinen Kollegen Denecke wegen angeblichen Kryptocalvinismus, Weigelianismus, Paracelsismus ꝛc. verdrängt, hierauf in Eisleben (1608—11), zuletzt Gen.-Sup. in Celle, wo er am 11. Mai 1621 starb.

*) Noch zwei Jahre vor seinem Tode (72jährig) nahm er, da seine fünfte Frau ihm gestorben, die jugendliche Tochter seines Kollegen Quenstedt zur Frau — magna cum multorum offensione!

Hauptschrift: De vero christianismo (Buch I bes. 1605; das Ganze in 4 Bden. [1. Liber Scripturae; 2. Lib. Vitae, i. e. Christus; 3. Lib. Conscientiae; 4. Lib. Naturae] vollst. zuerst 1609; später [seit 1695] ergänzt durch zwei weitere, aus sonst. Traktt. Arndts zusammengestellte Bände, daher die spätt. deutschen Ausgg.: „Sechs Bände vom wahren Christent.). Ferner: Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden 1612; Postille 1615; Ausl. des Psalters 1617; kurze Verantwortg. der Lehre vom wahren Christent. 1620. Vgl. Fr. Arndt, J. A. 1838; Tholuck, Lebensz. der lutherischen Kirche, S. 261 ff.; ders. in PRE.², Pertz, De J. Arndtio, 1852.

Neben und nach Arndt zeichneten sich auf dems. Literaturgebiete aus: Phil. Nicolai (s. o.); Stephan Prätorius (eigtl. Schulze), Pred. in Salzwedel † 1603, Verfasser der von Arndt empfohlenen und herausgegebenen Sammlung „58 schöne auserl. geist- und trostreiche Tractätlein" (Lünebg. 1622 u. ö. — vgl. Cosack, Zur Gesch. der ev. asket. Lit. 1871, u. Ritschl, Gesch. des Piet. II, S. 21 ff.); Hermann Rahtmann, Diak. in Danzig † 1628 (Verf. von: „Jesu Christi, des Königs aller Könige Gnadenreich", 1621, worüber er von seinem Kollegen Corvinus als calvin., schwenkfeldt. und chiliast. Ketzer befehdet und durch mehrere luth. Univ.-Gutachten verurteilt wurde; vgl. Engelhardt, D. Rahtmannsche Streit, Ztschr. f. hist. Theol. 1854); Valerius Herberger, Pred. in Fraustadt † 1627 (Ev. Herzpostille 2c., vgl. Gesch. der Pred., Bd. IV); Joh. Valentin Andreä, Jakobs Enkel (geb. 1586 zu Herrenberg, 1614 Diak. in Vaihingen, 1620 Dekan in Calw, 1639 Hofprediger in Stuttgart, † 1654), Verfasser von zahlreichen kleinen, aber geistvollen Traktt., zum Teil humorist.-satir. Art (Menippus, Turris Babel, Apap proditus [Satire auf das Restitutionsedikt 1629]), sowie der treffl. Quintessenz einer Pastoraltheologie in Versen: „Das gute Leben eines rechtschaffenen Diener Gottes" 1619 (neu herausg. von Herder 1779 und von Laurent, Stuttgart 1864). Vgl. Hoßbach, V. A. u. s. Zeit 1819; Wagenmann in PRE.². I; Burk, Württemb. Väter I, 1886; Karo i. Jahrb. f. prot. Theol., 1887.

Zu den letzten dieser mystischen Wegbereiter für den Pietismus gehören noch Joachim Lütkemann in Rostock † 1655 (Vorschmack der göttl. Güte 2c.), Heinr. Müller, ebendas., † 1675 („Geistl. Erquickstunden; Himml. Liebeskuß; Ev. Schlußkette" 2c., vgl. O. Krabbe, H. M., Rost. 1866) und bes. Christian Scriver aus Rendsburg, Past. in Stendal, Magdeburg, zuletzt in Quedlinbg., † 1693 („Geistl. Seelenschatz"; „Gottholds zufäll. Andachten" 2c. Vgl. d. Monogr. von Krieg, 1871; 2. A. 1884).

Nahe stehen der kirchl. mystischen Richtung auch die bedeutenderen geistl. Dichter dieser Epoche, der eigentl. Glanzzeit des evangel. Kirchenlieds. So nicht nur der 1653 zur röm. Kirche übergetretene J. Scheffler (s. unt.), sondern wesentlich auch Joh. Heermann (Past. zu Koeben a. O., † 1647), der ohnehin auch als asket. Prosaist von mystischem Grundcharakter Hervorhebung verdient (s. Predigtsammlungen: Crux Christi; Heptalogus Christi; Labores sacri; Praecepta moralia od. Zuchtbüchlein 2c. Vgl. Ph. Wackernagel, Joh. Heerm., u. Ev. K.-Z. 1885, S. 865 ff.); Joh. Frank in Guben † 1677, Joh. Rist † 1657 (s. üb. ihn bes. Hansen, 1872), die Königsberger Dichter (Dach, Alberti, Thilo, Weissel), sowie endlich als bedeutendster von allen Paulus Gerhardt (geb. 12. März 1607 zu Gräfenhainichen, † 7. Juni 1677 zu Lübben i. d. Lausitz). S. über ihn oben in der KG., Hdbch. Bd. II S. 200, und vgl. die Monogrr. von Langbecker 1841; Bachmann 1866; Schleusner 1883; Wangemann (J. Sigism. u. P. G.) 1884.

c. Die synkretistische Schule.

Sie wurde, in Opposition zum schroffen Konfessionalismus der Wittenberger, Rostocker, Leipziger, Jenaer und Tübinger Theologen gegründet durch Georg Calixtus (Calissen aus Medelby in Schleswig), geb. 1586, akademisch gebildet zuerst in Helmstädt (unter den Melanchthonianern Caselius und Martini), dann auf Reisen in Genf, im reformierten Frankreich 2c., seit 1614 Prof. theol. in Helmstädt, † 19. März 1656. Wegen seiner einerseits calvinisierenden (philippist.-synergist.), andererseits romanisierenden (das Traditionsprinzip neben dem Schriftprinzip betonenden) Lehrabweichungen, zum Teil auch wegen seiner Lostrennung der Moral von der Dogm. (1634), besonders aber wegen seiner Teilnahme am polnisch-brandenburgschen Unionscolloquium von Thorn 1645, entbrannten die nach ihm benannten Kontroversen, welche sein Wirken um mehrere Jahrzehnte überdauerten (vgl. oben bei Calov u. s. d. DG.).

Calixts Hauptschriften: De praecipuis relig. christianae capitibus 1613; Epitome theol. chr. 1619; Epit. th. moralis 1634; Ausg. von Augustin De doctr. christ. 1629 (mit wichtig gewordener Praefatio) ꝛc. Eine Gesamtausgabe, die sein Sohn Fr. Ulr. Calixt († 1701, Verfasser einer Demonstratio liquidissima contra Consensum repetitum [1667] und vieler a. Streitschrr. wider die Orthod.) vorbereitete, kam nicht zu stande. Vgl. bes. W. Gaß, G. Cal. 1846 und Th. Henke, G. C. u. s. Zeit, 2 Bde., 1853—60. — Sonstige Vertreter der Schule Calixts: Konr. Hornejus in Helmstädt, † 1649 (Compend. theol.); die Königsberger Latermann, Behm, Dreier ꝛc. Mehr vermittelnd zwischen Synkretism. und luth. Rechtgläubigkt.: Justus Gesenius, Gen.-Sup. in Hannover, † 1673, wichtig auch als Redaktor u. Dichter geistl. Lieder („Wenn m. Sünd mich kränken“; „O Tod, wo ist dein Stachel nun“ ꝛc.; vgl. E. Bratke, J. G., 1883); Rupert. Meldenius (vgl. Lücke, Th. St. u. Krit. 1851); Gerh. Wolter Molanus, luth. Abt zu Loccum, † 1722 (vgl. Uhlhorn, Zeitschr. f. KG. X, 3. 1889).

4. Die praktisch-religiöse Fortbildung des Luthertums durch den Pietismus.

Die von den genannten mystischen und „synkretistischen“, d. h. irenischen Theologen angestrebte kirchliche Lebensreform des deutschen Protestantismus brachte Philipp Jakob Spener (geb. 1635 zu Rappolsweiler, † 5. Febr. 1705 in Berlin; vgl. KG.) für weiteste Kreise der deutschen, ja auch der außerdeutschen evangelischen Christenheit zu wirksamer Durchführung. Er verfuhr hiebei nach einem schlichten, aber genial konzipierten und von gewaltiger Glaubenskraft getragenen Programm (s. den Inhalt seiner Pia desideria in der KG.) und wurde bei dessen detaillierter Fortbildung und praktischen Ausführung durch eine beträchtliche Schar geistgesalbter Anhänger und Geistesverwandten unterstützt. Diese Jünger Speners zerfallen in die drei Gruppen der kirchlichen Praktiker (die am stärksten vertretene Richtung), der mystisch-pietistischen Extreme oder Fanatiker und der theologisch und philosophisch gelehrten Vermittler zwischen Pietismus und Orthodoxie.

a. Speners außertheolog. Werke (z. B. auf dem Felde der Heraldik: Historia insignium 1680; Insignium theoria 1690) gehören nicht hieher. Die theol. gehören fast durchaus dem prakt. oder dem ethischen Bereiche an. So „Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der Kirche“ 1678; „Geistliches Priestertum, aus dem göttl. Wort kürzlich beschrieben“, 1677; „Allgemeine Gottesgelahrheit aller gläub. Christen und rechtschaffenen Theologen“, 1680; Tabulae catecheticae 1683; Gedanken von der Katechismusreformation ꝛc.; dazu die gr. Sammlung seiner „Theolog. Bedenken“, 4 Bde. 1712, nebst der Nachlese: „Letzte theol. Bedenken“, 3 Teile, 1718. — Vgl. die Biogrr. von v. Canstein 1740; W. Hoßbach, 2 Bde. 1828; 3. A. 1861; auch Thilo, Sp. als Katechet, 1841; Ritschl, Gesch. d. Pietism. II, 1884.

b. Prakt. Theoll. und Erbauungsschriftsteller von Spenerscher Richtung. Sie verteilen sich unter drei Gruppen. a. **Hallescher Pietismus**: Aug. H. Francke, geb. in Lübeck 1663, Past. u. Prof. in Halle seit 1692, † 8. Juni 1727 (Observationes biblicae; Praelectiones hermeneut.; Timotheus zum Vorbild allen Studiosis theol.; Nikodemus, ein Traktat über die Menschenfurcht; Monita pastoralia ꝛc. Vgl. Kramer, A. H. Francke, 1880 f., 2 Bde., sowie dess. Beiträge zur Gesch. A. H. F.s, 1861. 1875); J. Breithaupt † 1732 (Institutt. theoll., 2 t. 1695); J. Anast. Freylinghausen † 1739 (Grundlegung der Theol. 1704; Geistreiches Gesangb. ꝛc. 1704, 17. Aufl. 1733); Joachim Lange † 1744 (Antibarbarus orthodoxiae 1709 ff., Mosaisches Licht und Recht, Bibl.-histor. Licht u. Recht, Davidisches L. u. R. ꝛc.); J. Jak. Rambach † 1735 (Der wohlinformierte Katechet 1722; Institutt. hermeneuticae s. 1724 ꝛc.). — b. **Württemberg.** Pietismus, mit bibl. prakt., zum Teil theosophischer Haltung: J. Hedinger in Stuttg. † 1704; G. K. Rieger † 1713 (Große u. kl. Herzpostille ꝛc.); Steinhofer † 1761; Fricker † 1766; Chr. Fr. Oetinger, als Prälat zu Murrhardt † 1782 (vgl. Auberlen, Die Theos. Oetingers 1848, u. Ehmann, Oet.s Leben und Briefe, 1859), sowie als weitaus bedeutendster dieser Gruppe Joh. Albr. Bengel, geb. 1687 zu Winnenden, Klosterpräzeptor in Denkendorf 1713, Pfr. in Herbrechtingen 1741, Prälat in Alpirsbach 1749, gest. in Stuttgart 1752 (Apparat. crit. zum N. T. 1734 — vgl. Handb. Bd. I S. 491; Gnom. N. Ti. 1742 u. ö.; Erklärte Offb. Johs. 1740; Ordo tempp. 1741 ꝛc. Vgl. die Biogrr. von Burk 1831 und von O. Wächter 1865). — c. **Sonstige** pietist. Praktiker: Joh. Porst in Berlin, † 1728 (Gesangb. 1713); Joh. Adam Steinmetz, Abt zu Klosterbergen, Gen.-Sup. ꝛc., † 1762 (Gesangb. 1738 ꝛc.); Phil.

Fresenius in Frankfurt a. M. † 1761 (Beicht- u. Kommun.-Buch; Heilſ. Betrachtungen über die Evv.; Epiſtelpredd.); Sinold v. Schütz, gen. Amadeus Creutzberg, Geh.-R. in Laubach † 1742; K. Heinr. v. Bogatzky aus Schleſ., † in Halle 1774 (Güldnes Schatzkäſtlein chriſtl. Lieder ꝛc.); E. G. Woltersdorf aus Friedrichsfelde bei Berlin, Stadtpfarrer und Waiſenhausgründer zu Bunzlau, † 1761 (fruchtb. geiſtl. Dichter; vgl. ſ. Leb. von Schneider 1838); Erich Pontoppidan, Hofprediger in Kopenhagen, ſpäter Biſchof in Bergen, † 1764, der ehrwürdige ſkandinaviſche Kirchenvater und „Spener des Nordens" (dän. Katechismus-erklärung und Geſangbuch; Collegium pastorale practicum; Annales ecclesiae Danicae, und vieles andere Hiſtoriſche und Archäologiſche; vgl. Michelſen in PRE.², XII). — Weſentlich dieſer Gruppe — zum Teil freilich auch der folgenden — gehört an der Stifter der Brüder-gemeinde N. Ludw. Gr. v. Zinzendorf 1700–1760 (vgl. über ihn als Theologen beſ. H. Plitt, Z.s Theol.. 3 Bde., Gotha 1769; B. Becker, Zinzend. im Verh. zu Philoſ. u. Kirchentum, Lpz. 1886; H. Tietzen, Z., Gütersl. 1888; desgl. die früher, bei d. KG., angeſ. Biographien).

c. Myſtiſch-pietiſtiſche Extreme und Fanatiker. — Gottfried Arnold, der gelehrteſte und literariſch verdienſtvollſte dieſer Gruppe (Prof. der Geſchichte in Gießen 1697, Paſt. in Allſtädt 1701, geſt. als Sup. in Perleberg 1714), hat als Kirchenhiſtoriker, trotz der Einſeitigkeiten ſeines bekannten (Hdb. Bd. II S. 14 beſprochenen) Werks (1699 f.) Epochemachendes, als geiſtl. Dichter und Erbauungsſchriftſteller jedenfalls Bedeutendes geleiſtet (Erſte Liebe, d. i. wahre Abbildung der erſten Chriſten, 1696; Leben der Gläubb. 1702; wahre Abbildung des inwend. Chriſtent. 1709; Lieder wie: „O Durchbrecher aller Bande" ꝛc.), vertritt aber, ab-geſehen von ſeinem intenſiven Haß gegen alles kirchl. Orthodoxe auf geſchichtl. Gebiet in dog-matiſcher Hinſicht entſchieden ungeſunde gnoſtiſierende Ideen Böhmeſchen Urſprungs (Geheimnis der himml. Sophia, 1700 ꝛc. Vgl. die Monogrr. von Dibelius 1873 und Röſelmüller 1884). — Hieher gehört der abenteuernde Asket und Sektierer Joh. Gichtel aus Regens-burg, geſt. in Amſterdam 1710 (Theosophia practica, 6 Bde., von ſeinen Anhängern, den ſog. Engelsbrüdern herausg. in Leiden 1722); die württembergiſchen Separatiſtenhäupter E. L. Gruber † 1728 und Joh. Fr. Rock † 1749; der Chiliaſt und Apokataſtaſianer Chriſtian Peterſen, Sup. zu Lüneburg, abgeſ. 1692, † 1727 (Wahrheit des herrl. Reiches J. Chriſti 1692; *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων*, 3 Bde. fol., Offenbach 1701, u. a.); der wunder-liche gelehrte Schwarmgeiſt Joh. Konr. Dippel, geb. bei Darmſtadt 1673, nach vielen Aben-teuern (u. a. als dän. Staatsgefangener auf der Inſel Bornholm, 1719–26) geſt. zu Berle-burg 1734. Er erſcheint in ſeinem Lieblingsgedanken von der „Leiblichkeit als dem Ende der Wege Gottes" als ein Vorgänger Oetingers. Als Geiſterſeher antizipiert er den mod. Spiri-tismus; als ſkept. Kritiker aller Orthodoxie („Geſtäuptes Papſttum der Proteſtierenden von Christianus Democritus" 1698; „Wegweiſer zum verlorenen Licht und Recht" ꝛc.) bahnt er Edelmann, Reimarus u. aa. rationaliſt. Aufklärern den Weg. Vgl. die Sammlung ſeiner Schriften: „Eröffneter Weg des Friedens mit Gott und allen Kreaturen", 3 Bde., Berleburg 1747, ſowie die Monogrr. von Kloſe (Ztſchr. f. hiſt. Th. 1851) und W. Bender, K. D. 1882; auch Ritſchl, Geſch. d. Pietism. II, 335 ff.

d. Gelehrte Vermittler zwiſchen Pietismus und Orthodoxie. Der pietiſt. Lehr- und Denkweiſe vorzugsweiſe nahe ſtanden: David Hollaz, Sup. zu Jakobshagen in Pomm., † 1713, ausgez. Dogmatiker (Examen theol. acromaticum); Barthol. v. Krackevitz, Sup. in Stralſund † 1732; Franz Buddeus in Jena † 1729, gleichſehr als Syſtematiker wie als atl. Theol. und Hiſtoriker hervorragend (Institutt. theol. dogm. und Inst. theol. moralis; Hist. eccl. Vet. T., ꝛc.); Eberhard Weismann in Tübing. † 1747 (Hist. eccl., ꝛc.); Chr. Matthä. Pfaff, ebend., † 1760 (theol. Literarhiſtoriker und Encyklopädiker [vgl. Hdb. Bd. I S. 99], Kirchenrechtslehrer, Verteidiger der Unionsplane Friedrichs I. und Fr. Wilhelms I. von Preußen in ſ. Alloquium irenicum ad Protestantes 1720); Chr. Aug. Cruſius in Leipzig 1775 (Hypomnemata ad theol. propheticam, ꝛc.). — Etwas kritiſcher u. reſervierter gegenüber dem Pietismus als dieſe Gruppe (welcher auch Bengel und Pontoppidan zugezählt werden dürften) verhalten ſich die auf dem Grunde der Leibniz-Wolffſchen Popularphilo-ſophie ſtehenden Theologen wie Propſt Reinbeck in Berlin † 1741 (Betrachtungen über die in der A. Conf. enthaltenen göttlichen Wahrheiten, 4 Bde.), Canz in Tüb. (Fortſ. des Vor.; Verf. eines Compend. theol. purioris 1752), J. Carpov in Weimar † 1768 (Theol. reve-lata methodo scientifica adornata, 4 t.). Die gelehrteſten und einflußreichſten Vertreter dieſer Wolffſchen Richtung: Sigm. Jakob Baumgarten in Halle † 1757 (Geſch. der Religions-parteien; Evang. Glaubenslehre; Theol. Bedenken ꝛc.) und Joh. Lorenz v. Mosheim in Göttingen † 1755 (bedeutend als Kirchenhiſtoriker, ſ. ob. S. 16, auch als Moraltheol. und Homiletiker) bahnen durch ihr verſtandesmäßiges Verfahren zum Teil ſchon dem Rationalis-mus den Weg.

e. Orthodoxe Gegner des Pietismus. Unter ihnen ragt als gelehrteſter und charaktertüchtigſter hervor Val. Ernſt Löſcher in Dresden † 1749, Herausgeber der älteſten theol.-wiſſenſchaftl. Zeitſchrift: „Unſchuldige Nachrichten von alten und neuen theol. Sachen"

(1702 ff.), worin er pseudon. als Timotheus Verinus die Schwächen und Exzesse des Pietismus bekämpfte; auch tüchtiger reformationshist. Quellenforscher in s. „Vollständ. Reformations-akta und Dokumenta" (3 Teile 1720). Ferner Ernst Salomo Cyprian in Gotha † 1745, verdient als Kritiker von G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, als Historiker der Augsb. Conf. rc.; Samuel Schelwig in Danzig † 1716 („Die sektiererische Pietisterei", 3 Bde., 1696 f., Itinerarium pietisticum rc.); Joh. Fr. Mayer in Wittenberg, Hamburg, zuletzt in Greifswald, † 1712; Joh. Fecht in Rostock † 1716 (diese beiden letzteren zum Teil in maßlos heftiger antipietist. Polemik sich ergehend).

5. Die Aufklärungsepoche, samt der offenbarungsgläubigen Reaktion.

a. Der Rationalismus.

Anknüpfend an die wolffsche pietistisch-orthodoxe Vermittlungstheorie seines Lehrers Baumgarten (siehe 4, d) einerseits und an die kritischen Arbeiten der niederländischen Cartesianer und Arminianer andrerseits, wurde Johannn Salomo Semler (geboren 1725 zu Saalfeld, Professor in Halle seit 1752, gestorben daselbst 14. März 1791) zum einflußreichsten theologischen Bahnbrecher für das seit Mitte des vorigen Jahrhunderts von allen Seiten hereinbrechende und rasch der meisten Katheder und Kanzeln sich bemächtigende Aufklärungsstreben. Die äußersten Konsequenzen aus seinem am Kirchendogma und an dessen biblischen und historischen Fundamenten geübten Zerstörungswerke ziehen zu wollen, kam ihm sowenig in den Sinn, wie seinen gleichzeitigen Geistesverwandten, den übrigen sog. Übergangstheologen (Ernesti, Michaelis, Töllner). Erst unter dem Einfluß der Kantschen Philosophie (seit 1781, besonders seit 1793 [„Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"]) brachte die neue Vernunftreligion ihr wesentlich deistisches Glaubensprinzip zu konsequenter Entfaltung. Gemäß den vom Kantschen Kritizismus diktierten Grundsätzen und Formeln (keine positive Offenbarung Gottes; Jesus Chr. bloßer Mensch; Gott, Freiheit, Unsterblichkeit Postulate der praktischen Vernunft; die Kirche ein Gemeinwesen zur Förderung der Moralität; Religion „Erkenntnis aller Pflicht als göttlicher Gebote", rc.) hat die religiöse Aufklärung seitdem in Laienkreisen wie zeitweilig auch in der Theologie eine ausgedehnte Herrschaft behauptet, mit welcher entsprechende Umgestaltungen auch der kirchlichen Rechtsverhältnisse, der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, der Stellung der kirchlichen und staatlichen Behörden zu den reformatorischen Bekenntnisschriften u. s. f. in Verbindung getreten sind.

Übergangstheologen. — Unter Semlers (s. o.) Schriften — gegen 150 an der Zahl und bei aller Gelehrsamkeit vielfach formlos und tumultuarisch gehalten, daher für die Theol. der Gegenwart nur noch histor. interessant — treten als einflußreich geworden besonders hervor: Commentatio de daemoniacis, 1760 (4. ed. 1779); Selecta capp. hist. ecclesiasticae, 3 voll. 1767—69; Abhdl. von freier Untersuchung des Kanon, 4 Bde., 1771—75: Apparatus ad liberalem V. Ti. interpretat. 1773; Versuch einer freien theolog. Lehrart 1777. Vgl. s. Selbstbiogr., 2 Bde., 1781 f.; H. Schmid, D. Theologie Semlers, Erl. 1858; L. Diestel in JBW. f. deutsche Th. 1867. — Joh. David Michaelis (des orthod. Hallenser Theol. Chr. Bened. Michaelis † 1764, Sohn), seit 1750 in Göttingen, † 1791, unternahm in s. größtenteils höchst seichten (auf 82 Nummern sich belaufenden) Schriften für das A. T. eine ähnliche Auffassung und Behandlung, wie Semler sie an den Quellen des Urchristentums zu vollziehen suchte (Das A. T. m. Anmerkungen für Ungelehrte, 13 Bde. 1769 ff., Mosaisches Recht, 6 Bde. 1770 ff. Vgl. s. Selbstbiogr., Rinteln 1793). — J. Aug. Ernesti, Professor für Philol. in Leipzig seit 1742, später (1758) auch theol. Prof., † 1781, will in s. Institutio interpretis N. Ti. 1761 die Exeg. der ntl. Schriften nach denselben Grundsätzen wie die aller Profanschriften gehandhabt wissen, bethätigt übr. auf and. Gebieten eine zieml. konservative Haltung, so auf dem der DG. (De theol. historicae et dogmaticae conjungendae necessitate,

1759) und der Symb. (Praelectiones in ll. symb. eccl. Luth., neuerdings herausgegeben von Redling, 1878). — Joh. Gottlieb Töllner, Professor in Frankfurt a. O. † 1774, Vertreter einer naturalisierenden Tendenz auf dem Felde der Dk., wo er u. a. die erlösende Wirkung des thät. Gehorsams Christi bestreitet (Vom th. Gehorf. Chr. 1768) und das Seligwerdenkönnen auch schon auf dem Wege der Natur oder durch natürl. Religion ohne posit. Offbg. behauptet (Grundriß der dogm. Theol. 1760; Grundr. der Moraltheol. 1762).

Aufklärungsfanatiker oder rationalistische Stürmer und Dränger: Edelmann † 1767; Reimarus † 1768, Bahrdt, Basedow, Bode, Venturini 2c. S. die Kircheng. und vgl. die das. (S. 217) genannten Monogrr., sowie im allg. Gustav Frank, Gesch. der prot. Theol. Bd. III.

Eigentliche Rationalisten (Vulgärrationalisten), teils vor, teils seit Kant (KG. a. a. O.). Über Spalding s. dess. Selbstbiogr. 1804 (sowie Petrich, Pommersche Lebensbilder, I, 1880); über Teller: Fr. Nicolai, Gedächtnisschr. auf A. T., Berl. 1807; über Henke: Bollmann und Wolf, Helmst. 1816; über Eichhorn: Bertheau in PRE.[2]; über Wegscheider und v. Ammon: Tholuck ebend.; über Bretschneider: Hagenbach ebend.; über Paulus: Kahnis ebend. Vgl. des Letztgen. „Inneren Gang des Protestantismus", 3. Aufl., sowie G. Frank a. a. O.

Der moderne kritische Rationalismus und die tendenzkrit. Baursche, oder Neutübinger Schule. — Den gehaltvolleren, durch solide Wissenschaftlichkeit seiner Arbeiten, bes. auf biblischem Gebiete, von der Flachheit der meisten Vulgärrationalisten sich vorteilhaft unterscheidenden Rationalismus repräsentieren: Joh. Jak. Griesbach in Jena † 1812, Hauptbahnbrecher für die neuere bibl. Textkritik (N. T., 2. ed. 1796—1806; Symbolae criticae; Commentar. crit.); Joh. Phil. Gabler in Altorf † 1826, Schüler des Vor., Begründer der bibl. Theol. als historischer Disziplin (De justo discrim. theol. bibl. et dogm., 1787); Wilh. Gesenius in Halle † 1842, Hauptförderer des wissensch. Studiums der hebr. Sprache und der übr. semit. Dialekte (H. Gramm u. Lex.; Thesaurus linguae hebr. et chald.; Monumenta Phoenicia); W. Mart. Leberecht de Wette in Jena (1809), Berlin (1810–20) und Basel (1822), † 16. Jun. 1849, der einflußreichste und in mehrfacher Hinsicht der gediegenste Vertreter dieser Richtung (Lehrbb. der christl. Archäol., Einl. u. Theol.; Übers. der h. Schr., 3 Teile; Kurzgef. exeg. Hdb. z. N. T. 1836 ff.; Psalmenkomm.; Lehrb. der Sittenlehre, 3 Bde.); G. Bened. Winer in Leipzig † 1858 (Gramm. des ntl. Sprachidioms; Bibl. Realwörterb.; Hdb. der theol. Lit. 2c.); G. Aug. Credner in Gießen † 1857 (Beiträge zur Einl. ins N. T.: Einl. ins N. T. I; Gesch. des ntl. Kanons); K. F. A. Fritzsche ebend. † 1846 (Kommentt. zu Matth., Mark., Röm.). — Über Ferd. Christ. Baur (geb. 1792, seit 1826 in Tübingen, † 2. Dez. 1860) und seine Mitstreiter und Schüler wie Schwegler, Zeller 2c. s. die Einl. ins N. T., Hdb. Bd. I S. 388 ff. — Vgl. außerdem, was die dogmat. Arbeiten dieser Richtung betrifft, die Gesch. der system. Theol.

b. Der Supranaturalismus.

Eine Überwindung des Rationalismus versuchten zunächst mit unzureichenden Mitteln und deshalb ohne durchschlagenden Erfolg die Theologen von supranaturalistischer Richtung (Paläologen im Gegensatz zu den Neologen). Von ihnen repräsentieren die sogen. „rationalen Supranaturalisten" wesentlich nur einen halben Rationalismus. Der socinianischen Denkart des entschiednen Rationalismus auf christologischem Gebiete substituieren sie arminianische Anschauungen; da wo jener auf anthropologischem Gebiete pelagianisiert, lehren sie semipelagianisch; wo in der Abendmahlslehre von jenem die Theorie Zwinglis vorgetragen wird, da wird bei ihnen calvinisch gelehrt. Doch erscheint bei manchen Vertretern der Schule den supranaturalistischen Grundanschauungen ein mehr oder minder reichliches Quantum teils altkirchlich-orthodoxer, teils pietistischer oder mystisch-theosophischer Elemente hinzugesellt — ersteres namentlich bei Joh. Melch. Goeze in Hamburg, gest. 1786, dem Gegner Lessings im Fragmentenstreit, und bei Franz Volkmar Reinhard (geb. 1753 im Sulzbachschen, seit 1780 Professor in Wittenberg, seit 1792 Oberhofprediger in Dresden, gest. 6. Sept. 1812), letzteres bei mehreren der schwäbischen Angehörigen der Richtung, wie Roos, Storr 2c. und wieder in

anderer Weise bei **Hamann**, dem „Magus des Nordens“ und bei dem von diesem angeregten **Herder**, gest. 1803.

Über **Morus** † 1792, **Döderlein** † 1792, **Leß** † 1797 u. a. Anbahner des supranaturalistischen Standpunkts s. bes. G. **Frank** III, S. 113 ff. — Für **Goeze** u. s. Verhalten im Streit mit Lessing vgl. G. R. **Röpe**, J. M. G., a. Rettung, Hamburg 1860; A. **Boden**, Lessing u. G., Leipz. 1862; G. **Frank**, III, 166 ff. — Für **Reinhard** — wichtig für die Gebiete der ntl. Geschichte (Versuch über den Plan Jesu, 1781 u. ö.), der Ethik (Syst. der chr. Moral, 5 Bde. 1788 ff.), der Dogm. (Vorll., 1801; 5. A. 1824) und bes. der Homiletik (Predd., 35 Bde. 1793—1813, dabei namentl. berühmt geworden die Reformationsfestpredigt vom J. 1800) — vgl. dess. Autobiogr. „Geständnisse“ (1. A. Sulzb. 1811), sowie die Biogrr. v. **Böttiger**, Dresd. 1813 und **Pölitz**, 2 Teile, Leipzig 1813—15. — Über Magn. Friedr. **Roos**, Präl. in Anhausen, † 1803 (Fundamenta psychologiae sacrae 1769; Fußtapfen des Gl. Abrahams 1770; Einl. in die bibl. Geschichten 1774, 2c.) vgl. s. Selbstbiogr. in Steudels neuer Ausg. s. Einleitg., Stuttg. 1837, sowie **Palmer** in PRE.². Über Gottl. Christian **Storr**, Oberhofpr. in Stuttg., † 1805, den eigentl. Begründer und ersten Führer der sog. Alttübinger Schule (Verf. von Doctrinae christ. pars theoretica, 2 voll. 1793; Annotationes quaedam theologicae ad philos. Cantii doctrinam 1793; Zweck der evang. Geschichte 2c.) s. bes. **Landerer**, Neueste DG. S. 156 ff., sowie dess. Art. „Alt-Tüb. Schule“, PRE.², XV, wo auch über Süskind, Flatt, Bengel d. J., Steudel u. a. Angehörige ders. Richt. gehandelt ist. — Über Joh. Georg **Hamann**, geb. 1730 in Königsberg, † 1788 in Münster, den kraftgenialen prophet. Kritiker der flachen Aufklärungsweisheit seiner Zeit (Wke., herausgeg. von F. Roth, 8 Bde. 1831 ff.) s. **Gildemeister**, J. G. H., 6 Bde. 1857—77; **Poel**, 2 Bde. 1874 u. **Grau** (Beweis d. Gl. 1888). — Über J. Gottfr. **Herder** (geb. 1744 in Mohrungen, † 18. Dez. 1803 als Hofpr. u. Konf.-Präs. in Weimar), den „ragenden Leuchtturm in dunkler Nacht“ (Schubert), s. außer Haym 2c. bes. **Erdmann**, Herder als Religionsphilos. 1866; L. **Werner**, H. als Theol. 1841; O. **Pfleiderer**, (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1875).

c. Die lutherisch-kirchliche Theologie des 19. Jahrhunderts.

In durchgreifenderer Weise als durch die gegen die Mitte unseres Jahrhunderts ausgestorbenen älteren Supranaturalisten wurde der Rationalismus seit dem Beginn dieses Jahrhunderts und seit der religiösen Erweckungsepoche der Freiheitskriege überwunden durch die evangelische **Restaurationstheologie** neuester Zeit. Dieselbe begreift in der Hauptsache drei Strömungen in sich:

1) eine **spekulative**, angeregt durch den Einfluß der bedeutenderen nachkantischen Philosophien, insbesondere der Schellings, Hegels und mehr noch der des Reformierten **Schleiermacher** (s. unten am Schluß des folgenden Abschnittes), aber von den mehr oder minder pantheistischen Positionen derselben ablenkend und der Gewinnung festerer christlicher Glaubensstellungen zustrebend. Hieher gehören zunächst als Zeitgenossen Schleiermachers: Aug. **Neander** (geb. als Jude in Göttingen 1789, getauft in Hamburg 1806, seit 1812 Professor der KG. in Berlin, gest. 1850), dessen Schüler F. A. G. **Tholuck** (geb. in Breslau 1799, Professor in Halle 1826, daselbst gestorben 1877); Ph. Konr. **Marheinecke** in Berlin (1780—1846) und Karl **Daub** in Heidelberg (1765—1836) — die beiden ersteren eng zusammengehörig als Vertreter einer mit bedeutendem Einfluß auf die studierende Jugend wirkenden „Pektoraltheologie“, die beiden letzteren einander geistesverwandt wegen ihrer Anlehnung an die orthodox-Hegelsche Spekulation. Ferner der gleicherweise auf Schleiermacherscher wie auf Hegelscher Grundlage stehende spekulative Ethiker Richard **Rothe** (geb. in Posen 1799, gest. in Heidelberg 1867), sowie die Vertreter der sogen. „Schleiermacher'schen Rechten“ oder der positiven Unionstheologie: K. **Umbreit** und K. **Ullmann** in Heidelberg (gest. 1860 und 1865; Begründer der „Theolog. Stud. u. Kritiken“, des wissenschaftlichen Hauptorgans dieser Richtung, seit 1828), Fr. **Bleek** in Bonn, gest. 1859;

C. Imman. Nitzsch in Bonn, dann in Berlin gest. 1868; Jul. Müller in Halle gest. 1878; Aug. Detl. Twesten in Berlin, gest. 1875. Wesentlich nahe stehen der letztgenannten Richtung, besonders was mehr oder weniger antikonfessionielle Haltung auf kirchenpolitischem Gebiete betrifft, die Vertreter der sogen. „deutschen Theologie" (mit den „Jahrbb. f. deutsche Theol." als Organ, 1856—1878); Isaak Aug. Dorner (geb. 1809, Professor in Tübingen, Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen, zuletzt in Berlin, gest. 1884); Th. Alb. Lieber in Dresden gest. 1871; Hans Lassen Martensen, Bischof von Kopenhagen gest. 1884; Chr. Palmer (1875) und A. Landerer (1878). Nicht minder steht dieser Richtung wesentlich nahe der als Begründer einer ziemlich ausgedehnten neuen „biblischen Schule" (in welcher Bengelscher und Oetingerscher, zum Teil auch Roos-Storrscher Geist geläutert und gekräftigt fortlebt) zu namhaftem Einfluß gelangte geniale Bibeltheologe Joh. Tob. Beck (1804—1878), nebst seinen zumeist noch lebenden Anhängern.

Über Alb. Ritschl (geb. 1822, † 1889) u. seine Schule s. d. Gesch. d. system. Theol. (Bd. III).

2) Eine streng-konfessionelle Richtung, sich entwickelnd aus dem Kampfe wider die Unionsbestrebungen Friedr. Wilhelms III. v. Preußen und der dieselben tragenden und fördernden Schleiermacherschen Richtung.*) Ihre Angehörigen nehmen je nach der Geistesart ihrer Führer wie Scheibel († 1843), Rudelbach († 1862), Guericke († 1878), Gottl. Christoph Ad. Harleß (geb. in Nürnberg 1806; Professor in Leipzig 1847; seit 1852 Oberkonsistorialpräsident in München, gest. 1879); Ernst Wilh. Hengstenberg (geb. 1802 zu Fröndenberg in Westphalen, seit 1828 Professor in Berlin, gest. 1869); Wilh. Löhe in Neu-Dettelsau (gest. 1872); A. F. C. Vilmar in Marburg († 1868); F. Ad. Philippi in Rostock († 1882); F. Walther in St. Louis († 1887) verschiedentlich modifizierte Standpunkte ein.

3) Eine die Synthese jenes spekulativen und dieses konfessionellen Standpunkts anstrebende kirchlich-bekenntnistreue Richtung, vertreten namentlich durch die Erlanger Schule und deren Geistesverwandte. Zu derselben gehören Gottfr. Thomasius (geb. 1802, gest. 1875); J. W. F. Höfling (1802—1853); Joh. Chr. Konr. Hofmann (geb. in Nürnberg 1810, Professor in Erlangen 1841, in Rostock 1842, seit 1845 wieder in Erlangen, geadelt 1857, gest. 20. Dez. 1877); Heinrich Schmid (1811—1885); Gerhard v. Zezschwitz (1825—1887). Zeitweiliger Angehöriger dieser Richtung war auch der seit 1848 zur irvingianischen Sekte übergetretene H. W. Jos. Thiersch, Professor in Marburg (geb. 1817, gest. 1885).

Das Nähere s. in der Gesch. der systemat. Theologie (Bd. III), wo auch die belangreicheren dogmat. und eth. Schriften der betr. Theoll. aufgeführt sind. Für das Feld der histor. Theol. vgl. Hdb. Bd. II S. 15 ff.; für das bibl. Forschungsbereich Hdb. Bd. I S. 392 ff.; für die prakt. Gebiete bes. d. Gesch. der Pred. in Bd. IV. — Ferner die monograph. Darstellungen von Kahnis, C. Schwarz, Lichtenberger, Mücke, Landerer, Ad. Zahn u. G. Koffmann (s. ob., am Schl. der KG., S. 296).

Als wichtige biogr. Darstellungen, bezw. Würdigung einzelner Theologen seien hervorgehoben: W. Rosenkranz, Erinnerungen an K. Daub, 1837; A. Weber, Le système de Marheineke, 1857; F. Nippold, Rich. Rothe, 2 Bde. 1873 f.; O. Krabbe, A. Neander 1852 (desgl. Rauh 1865; A. Wiegand 1889); Leop. Witte, Das Leben F. A. G. Tholucks, 2 Bde. 1884—86; W. Beyschlag, C. J. Nitzsch, eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evang. KG. 1872; Martensen, Aus meinem Leben, 3 Teile, 1838; Dorner und Martensen,

*) Die Erwähnung der noch lebenden Theoll. ist hier u. im Folg. absichtlich unterblieben.

Briefwechsel, 2 Bde. 1888; B. Riggenbach, J. Tob. Beck, ein Schriftgelehrter zum Himmelreich, Basel 1888; Harleß, Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theol. 1872 f.; K. Bachmann, E. W. Hengstenberg, 3 Bde. 1876 f.; K. Leimbach, A. F. C. Vilmar 1875; Grau, Vilmar u. Hofmann, 1879; A. v. Stählin, Löhe, Thomas., Harleß, 1887; L. Schulze, F. A. Philippi, 1883; Erinnerung an G. v. Zezschwitz, 1887; P. Wigand, H. W. J. Thiersch, 1887.

B. Die reformierte kirchliche Theologie.

1. Vorcalvinische Reformatoren: Zwingli und seine Mitarbeiter (bis ca. 1550).

a. Ulrich (Huldreich) Zwingli. 1484—1581.

Schon im Bildungsgange des deutsch-schweizerischen Reformators (KG. S. 181 f.) erscheint der tiefgreifende Unterschied zwischen der von ihm ausgegangenen und zwischen der lutherischen reformatorischen Bewegung vorgezeichnet und vorgebildet. Das Lehrwirken des weder durch eine harte Schule der Entbehrungen (wie die von Luther in seiner Kindheit bestandene) noch durchs Kloster Hindurchgegangenen nahm notwendigerweise eine ebensowohl antischolastische wie antimystische (humanistisch rationalisierende) Gestalt an. Seine Glaubenslehre ermangelt zwar weder des begeisterten Anschlusses an die hl. Schrift, noch des christozentrischen Grundgepräges; doch wirken prädestinatianische Anschauungen — die hier nicht überwunden und allmählich beseitigt werden, wie bei Luther, sondern immer tiefer und fester wurzelten — beeinträchtigend auf den Begriff des sündig Bösen, welcher nicht mit gehörigem Ernst erfaßt wird. Das soteriologische Lehrbereich leidet unter dem Einflusse einer teils humanistisch flachen, teils spiritualistisch naturverachtenden Denkweise. In seiner volkserziehenden Thätigkeit bleibt der Züricher Reformator hinter der vom Wittenberger auf diesem Felde entfalteten Vielseitigkeit und schöpferischen Genialität in erheblichem Maße zurück. Und seinem allerdings manches Segensvolle begründenden Wirken als Gemeindeorganisator erwächst aus den ihm beigemischten politisch-demokratischen Tendenzen manche Beeinträchtigung. Auch bereitet eben dieses politische Element dem fast mehr als Held des Schwerts, denn als Held der theologischen Feder gewaltigen Gottesstreiter ein frühes Ende und übermacht den überlebenden Kampfgenossen ein reichliches Quantum noch ungelöster, unter weiteren Anstrengungen und Opfern zu fördernder Aufgaben.

Der Epochen des mit dem Abschluß der Vorbildungszeit (Weggang von Einsiedeln nach Zürich, Ende 1518) beginnenden reformatorischen Wirkens Zwinglis sind drei:

α. Die reformatorischen Kämpfe und Siege innerhalb Zürichs: 1519—25 (Januar- und Oktoberdisputation von 1523; Kultusreform, bis um Pfingsten 1524; Ausscheidung des widertäuferischen Schwärmertums 1524 und 25);

β. das erobernde Vorgehen in den übrigen deutsch-schweizerischen Kantonen und die Lehrstreitigkeiten mit den Deutschen: 1526—29 (Gespräche zu Baden 1526 und Bern 1528; Marburger Religionsgespräch, 1.—3. Okt. 1529);

γ. der Kampf mit den Urkantonen und Lebensausgang: 1529, Mitte Oktober, bis 1531, 11. Okt.

Seine Schriftstellerthätigkeit erscheint über diese drei Epochen in der Weise verteilt, daß in α die Hauptarbeiten fallen, welche seinen Gegensatz zur römischen Kirchenlehre und Kultuspraxis formulieren, dabei auch die beiden bedeutendsten Lehrschriften: Auslegung der Schlußreden und Commentar. de vera et f. religione; daß ferner in β die Streitschriften wider die deutschen Lutheraner in der Abendmahlssache als Haupterzeugnisse hervortreten und endlich in γ der streng prädestinatianische Lehrabschluß des Reformators sich vollzieht, wie besonders die Schrift über die Vorsehung 1530 und die Fidei expositio 1531 ihn hervortreten läßt.

I. Polem. Schriften. a. Gegen Rom: Von Erkiesen u. Fryheit von Spysen u. Apologeticus Archeteles (beide wider den Bischof von Costnitz, 1522); 67 Schlußreden (Thesen, verteid. 29. Jan. 1523) und dazu die ausf. Rechtfertigungsschrift: „Uslegen u. Gründ der Schlußreden", 1523, — v. Zw.s deutschen Schrr. weitaus die bedeutendste. Ferner „Ein kurze christl. Ynleitung" 1524 (zur Rechtf. der radikalen Kultusreformen d. Jahres); Brief an Valentin Compar (Landschreiber von Uri) und Subsidium s. coronis de eucharistia adv. Joach. de Grüt, beide 1525. — b. Gegen die Wiedertäufer: Vom Tauf, vom Wiedertauf und vom Kindertauf, 1525. Auch: Vom Predigtamt (vgl. u.). — c. Gegen die Lutheraner: Ep. ad. Matth. Alberum Reutling. (Nov. 1524). Epistola christiana admodum — — longe aliter tractans coenam dominicam, quam hactenus tractata est, per Honnium Batavum, 1525 (Herausg. einer aus dem Wesselschen Kreise stammenden Schr. De eucharistia, über welche Luth. früher ungünstig geurteilt hatte); Klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi 1526; Amica exegesis, i. e. expositio eucharistiae negotii ad M. Luth. und: „Daß diese Worte Jesu Christi: Das ist min Lychnam 2c., ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend" (Antwort auf Luthers ähnlich betitelte Streitschrift), beide 1527; „Antwort über Dr. M. Luthers Buch, Bekenntnus genannt" 1528.

II. Systemat. Schriften (den Gegens. gegen Rom ebensowohl wie den gegen Wittenberg bethätigend). So zum Teil auch schon „Uslegen u. Gründ" 2c. (vgl. die KG.); bes. aber: Commentar. de vera et falsa religione 1525; Fidei ratio ad Carol. V. Imper. 1530 (KG., ebend.); Sermonis de providentia anamnema 1530*); Christianae fidei brevis et clara expositio 1531 (ediert erst 1536 durch Bullinger).

III. Exeg. Schriften (meist unbed.): Annotatt. in Gen., Exod., Pss., Jes., Jer., Evv. (bes. in Matth.), auch zu einigen Epp.

IV. Prakt.-theol. Schrr.. Bes. wichtig einiges Pädagogische (Praeceptiones pauculae, quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, 1523) u. Pastoraltheol. (Der Hirt, 1524; Vom Predigtamt, 1525) u. Predd., Briefe 2c. — Die Ed. pr., besorgt von Zwinglis Schwiegersohn R. Gualther, Tig. 1544 ff., 4 t. fol. ist nur lat. (auch die ursprüngl. deutschen Schrr. in lat. Übers. gebend), dabei unvollständig. Weit besser: Huldr. Zwinglis Werke, erste vollst. Ausgabe durch Melch. Schuler und Joh. Schultheß, 8 Bde. 8°, Zürich 1828—42 (nebst Suppl. 1861). — Biogrr.: Osw. Myconius: De Huldr. Zwinglii fortissimi herois ac theologi doctiss. vita et obitu, 1532. Ferner: Schuler, 2. A., 1819; Christoffel 1857 (EB., I); Mörikofer, 2 Teile 1867—69; R. Stähliu 1884; J. M. Usteri (Initia Zwinglii, Stud. u. Kr. 1855, IV). Vgl. Aug. Baur, Zwinglis Theologie, 2 Teile, Halle 1885 ff., und H. Bavinck, De Ethiek van Zwingli, 1880.

b. Zwinglis schweizerische Mitarbeiter. Sie zerfallen in drei Hauptgruppen:

α) Basler Reformatoren: Joh. Oekolampadius (Heußgen), geb. 1482, † 1531 (s. d. KG.), theologisch wenn nicht an Gelehrsamkeit, doch an Geist hinter Zwingli zurückstehend; treuer Kampfgenosse desselben sowohl gegen Rom (Disputationen zu Baden, Bern 2c.), wie im Sakramentsstreit gegen die Lutheraner (hieher gehörig seine zwei Hauptschriften: De genuina verborum Domini: hoc est corp. meum interpretat., 1525, und Antisyngramma [Ende dess. J.]; vgl. die Biographien von Heß, 1791; J. J. Herzog, 1843,

*) Höchst schroff deterministisch gehalten (z. B. Dei ordinatione fit, ut hic sit parricida, alius adulter. etc.); zugleich noch merkwürdige Anklänge an den Humanisten Picus Mirandula (s. S. 142) ergebend.

und Hagenbach [EV. II], 1859). — Oswald Myconius (eig. Geißhüßler), geb. 1488 in Luzern, zeitweilig Lehrer da, in Zürich und Einsiedeln, seit Ende 1531 Nachfolger Oekol.s in Basel, † 1552, wichtig als frühester Biograph Zwinglis (s. o.), sowie als Miturheber der ersten Basler und der ersten helvet. Konfession; vgl. Symb. (s. Leb. v. Kirchhofer, 1813, sowie v. Hagenbach, EV. l. c.). — Simon Grynäus, geb. 1493, Prof. des Griechischen (als Nachfolger des Erasmus) in Basel 1529, † 1541 (s. Leb. v. Streuber, 1853). — Sebastian Münster, ausgezeichneter hebräischer Sprachgelehrter und Exeget (Adnotatt. in V. T.), zugleich als Kosmograph berühmt, daher „der Deutschen Esra und Strabo“, gest. 1552.

β) Berner Reformatoren: Berchtold Haller, geb. 1492 zu Aldingen bei Rottweil, seit 1513 Lehrer in Bern, seit 1520 Chorherr und Leutpriester daselbst, Besieger der Papisten auf dem Berner Gespräch und Verfasser des Reformationsedikts vom Febr. 1528, auch Miturheber des Berner Synodus von 1532; gest. 1536 (s. L. v. Kirchhofer, 1828; v. Pestalozzi, EV. IX, 1861; v. Trechsel, Bilder aus der Gesch. der prot. Kirche, Bern 1889, Nr. I). — Kasp. Megander (Grosmann), geb. 1495, des Vorigen Kollege in Bern seit 1528, später wegen seiner streng Zwinglischen Haltung (daher: Simia Zwinglii) nach Zürich vertrieben 1537, gest. das. 1545.

γ) Züricher Reformatoren: Konrad Pellicanus (Kürschner), geb. 1478 zu Ruffach im Elsaß, Franziskanermönch, aber seit 1519 Anhänger der Reformation, 1513 Professor der Theologie in Basel, seit 1527 in Zürich, † 1556. Er ist wichtig als Verfasser des ersten hebr. Elementarbuchs 1504 (Hdb. Bd. I S. 41), als Verf. eines wertvollen Chronicon (ed. B. Riggenbach, 1877) und als Kommentator fast der ganzen Bibel (Opp., 7 t. f., Tig. 1532 ff.). — Leo Judä oder Jud (auch „Meister Leu“), geb. zu Gemar i. Elsaß 1482, seit 1523 Pfarrer an St. Peter in Zürich, gest. 1542. Er wurde zum hauptsächlichen Gehilfen und Fortführer von Zwinglis reformatorischem Wirken, besonders durch seine doppelte Bibelübersetzung (zuerst deutsch, dann sorgfältiger und vielfach besser lateinisch, 1543), seinen großen und kleinen Katechismus, seine Verdeutschung der ersten helvet. Konfession rc. Wegen seiner vielen und bedeutenden Leistungen als Übersetzer kann man ihn den Justus Jonas der schweizerischen Reformation nennen (s. L. v. Pestalozzi, EV. IX). — Rud. Gualther, Zwinglis Schwiegersohn, erster Herausgeber von dessen Werken (s. o.), auch Mitherausgeber jener lat. Bibelübersetzung Leo Juds, 1543. — Diese alle verdunkelt, als bedeutendster Geisteserbe Zwinglis,

Heinrich Bullinger, geb. 1504 als Sohn eines Priesters zu Bremgarten, eine Zeitlang Pfarrer daselbst (1529—31), seit Zwinglis Tode dessen Nachfolger als Pfarrer und Antistes in Zürich, † 17. Sept. 1575. Über ihn als Urheber zweier besonders wichtiger Symbole der Schweizer Reformation, der 1. und der 2. helvet. Konfession (1536 u. 1566), s. d. Symb.

Außer Streitschrr. wider Luth., Brenz rc. verfaßte B. eine schweiz. Chronik 2 BB. f. (ed. von Hottinger und Vögelin, 1838), ein Diarium über sein Leben, eine „Summa christl. Relig.“, De grat. Dei justificante ll. IV; zahlrr., zum Teil wertvolle Predd. (bes. die unter dem Tit. „Das Hausbuch“ zu weiter Verbreitung gelangten über Dekal., Symbolum und Sakramente), eine Ratio studii theol. [s. Hdb. Bd. I S. 95]. Die Gesamtzahl seiner Schriften, soweit sie gedruckt, beträgt gegen 150. Vgl. die Biogrr. von Ludw. Lavater 1576; Salom. Heß, 2 Bde. 1828 (unvollendet); Pestalozzi (EV. V) 1858; J. Heer in PRE.[2] II.

c. Zwinglis oberdeutsche Mitarbeiter. — Von ihnen verdienen hauptsächlich drei hervorgehoben zu werden:

Martin Bucer (Butzer), der Haupt=Ireniker oder =Unionstheologe unter den Reformatoren, geb. zu Schlettstadt 1491, früh (schon 15jährig) in den Dominikanerorden getreten, aber schon 1518 als Heidelberger Magister durch Luther für die evangelische Bewegung gewonnen, daher 1521 aus dem Predigerorden ausgetreten. Nach kürzeren Aufenthalten bei Sickingen auf Landstuhl 1522, dann in Weißenburg, wurde er 1523 Prediger in Straßburg, wo er zusammen mit Capito die Reformation durchführte und von wo aus er seine Unionsbemühungen fortan betrieb (Teilnahme am Marburger Religionsgespräch 1529; Conf. Tetrapol. 1530 [vgl. Symb.]; Wittenberger Konkordie 1536; Religionsgespräche zu Hagenau 1540, Regensburg 1541 u. 46 — s. KG.), bis zu seiner Berufung durch Eduard VI. nach England 1549, wo er diesem König eine seiner letzten Hauptschriften: De regno Christi, 2 BB., widmete und am 27. Februar 1551 in Cambridge starb. Eine 1577 in Basel begonnene Ausgabe der Opp. Buceri kam über t. I nicht hinaus. Die überaus zahlreichen Schriften existieren also nur einzeln. Hauptbiographie: Hagenbach in EV. III (1860).

Wolfgang Fabricius Capito (Köpfel), geb. 1478 zu Hagenau, 1512 Propst des Benediktinerklosters in Bruchsal, 1515 Prediger und Professor in Basel, wo er sich an die Reformation anschloß. Seit 1523 Propst an St. Thomas in Straßburg (später Prediger an St. Peter daselbst), wirkte er mit Bucer reformatorisch zusammen. Bei einer gelegentlichen Anwesenheit in Bern 1532 leitete er die berühmte Synode, aus welcher die Berner ev. KO. hervorging (s. o. bei Haller). Er starb 1541. Capito ragt als hebr. Sprachgelehrter (Verf. eines hebr. Lehrbuchs 1518) und als Exeget (v. Genes., Proph., Matth. 2c.) in ähnlichem Maße wie Pellican über seine Zeitgenossen hervor (Leb. v. Hoffet [französ., 1850] und v. Hagenbach, EV. l. c.).

Ambrosius Blaurer (Blarer), geb. 1492 zu Kostnitz, Benediktinerprior zu Alpirsbach, seit 1525 als Prediger in seiner Vaterstadt für die Reformation thätig, desgleichen später in Ulm, Eßlingen, Augsburg, Lindau, Isny, sowie 1535—38 (neben Brenz und Schnepf) im Herzogtum Württemberg, wo er die südlichen Landesteile nach mehr reformierten als lutherischen Grundsätzen evangelisierte. 1538—48 wirkte er wieder in Kostnitz, dann, durchs Interim vertrieben, an verschiedenen Orten, besonders im Thurgau, wo er 6. Dez. 1564 starb. Er ist besonders auch als einer der ersten deutschen Kirchenliedsdichter ref. Bekenntnisses (neben seinem Landsmann Joh. Zwick, † 1542) wichtig. — Eine Auswahl seiner Schriften bietet, zusammen mit seinem Lebensbilde, Pressel in EV. IX. Vgl. sonst bes. Theod. Keim, A. Bl., 1860.

2. Calvin, seine Mitarbeiter und Epigonen (bis ca. 1600).

a. Joh. Calvin (1509—1564). Als klassischen Lehrer des Evangeliums nicht blos fürs französische Länderbereich, sondern für die ganze alte und neue Welt, kurz als ihren internationalen (ökumenischen) Reformator feiert die reformierte Christenheit Johann Calvin, geb. zu Noyon 10. Juli 1509, gest. zu Genf 27. Mai 1564 (s. KG.). In seinem zumeist mit dem Melanch=

thons vergleichbaren Bildungsgange, welchem eine Beeinflussung von klösterlich-mystischer Seite her fehlt, ohne daß er doch einseitig humanistisch, gleich demjenigen Zwinglis, verlaufen wäre, spielt eine zeitweilige Beschäftigung auch mit dem Rechtsstudium (in Bourges 1530 f.) eine bedeutsame Rolle. Dogmatisch sieht man ihn eine zwischen Luthers mystisch-orthodoxem Spiritualismus und zwischen Zwinglis konsequentem Spiritualismus in der Mitte liegende Position festhalten. Nur den Prädestinationsgedanken teilt er ganz und gar mit seinem deutsch-schweizerischen Vorgänger, und gerade in der dialektischen Kunst und schöpferischen Energie, womit er denselben als Grundlage seines Systems bis zu den kühnsten Konsequenzen sich auswirken läßt, zeigt sich das eigentümlich Große seines theologischen Genius. Die einzelnen Phasen seines reformatorischen Wirkens (seit der Flucht aus Frankreich, Ende 1534) sind folgende:

α) Basler und erste Genfer Zeit (1535—38): Feststellung seiner theologischen Lehrweise in ihrem Prinzip und ihren systemat. Grundzügen.

β) Straßburger Zeit (1538—41): religiöse Vertiefung und konservativere Gestaltung seiner Weltansicht, unter Bucers und Melanchthons Einfluß.

γ) Zweite Genfer Wirksamkeit, erste Hälfte (1541—55): allmähliche Niederkämpfung der humanistisch-libertinistischen Opposition in den siegreichen Kämpfen wider Castellio (1544), Gruet (1547), Bolsec (1551), Servet (1553), Gribaldo (1554) und Bertelier (1555); zugleich Anfänge einer symbolischen Fixierung seiner AM-Lehre im Cons. Tigurinus 1549 und seiner Präd.-Lehre im Cons. Genevensis 1552 (vgl. Symb.).

δ) Letztes Decennium der Genfer Lehrwirksamkeit (1555—64): Calvin unbeschränkter Gebieter der theokratischen Republik Genf, die seit 1559, mittelst Errichtung ihrer blühenden theologischen Akademie, einen weltbeherrschenden geistigen Einfluß auszuüben beginnt. Daneben fortgesetzte polemische Verfechtung und Verfestigung seiner dogmatischen Positionen (besonders im AM.-Streit wider Westphal und andere Lutheraner seit 1554), sowie letzte Ausgestaltung seines Systems in der Institutio von 1559.

Schriftstellerisch gleicht Calvin mehr Melanchthon als Luthern. An den ersteren erinnert insbesondere seine klassische Hauptleistung auf systematischem Gebiet in ihrem allmählichen Hindurchgehen durch mehrere Reifestadien, zum Teil auch die Eleganz seiner polemischen und apologetischen Darstellungskunst. Mit Luthern vergleicht er sich als Katechismusvater (wenigstens für einen engeren Bezirk der reformierten Gesamtkirche), sowie bis zu einem gewissen Punkte als Schriftausleger; seine Exegese übertrifft die des deutschen Reformators in Bezug auf strenge Methode, bleibt aber freilich, was Gemütstiefe und ergreifende praktische Wirkung betrifft, hinter der Jenes zurück. Auch als Homilet bietet Calvin mehr nur logisch korrekte Schriftauslegung; von Luthers volkstümlicher Frische und herzrührender Kraft besitzt er keine Ader. Auch ist er den von jenem mit bedeutender Wirkung kultivierten Gebieten der Liturgik und geistlichen Dichtung ganz fern geblieben.

I. Exeget. Schriften. Auf atl. Gebiete Pentat., Pss., Proph., auch das B. Hiob in Predd. Auf ntl. Gebiete sämtl. Bücher außer der Apok.; die Evv. sowie die Br. a. Gal., Eph., Tit. u. Tim. auch in Predd. Vgl. die bes. Handausg. von Tholuck: J. Calvini commentarii in ll. N. T., 7 voll. 8, 1838 ff.; 4. ed. 1864, u. die französ. Edit. 1854 f., sowie ferner

Tholuck (Verm. Schriften, II), Reuß (Rev. théol. VI), Vesson (Calvin exégète, Montauban 1855, u. a.).

II. Systemat. Schriften. Institutio relig. christianae, Bas. 1536 (in dems. J. auch schon französ.). Das Nähere über die drei folgenden Hauptgestalten des Werks (Ausg. v. 1539; 1554; 1559) s. bei J. Köstlin, Calvins Inst. nach Form und Inhalt rc., Th. St. u. Kr. 1868. Vgl. auch die deutsche Handausg. v. Bernh. Spieß, Wiesb. 1887.

III. Katechet. u. symbol. Schriften. Der Genfer Katechism. in zwei Gestalten, zuerst Instruction et confession de foy, 1537 (neu ed. durch Rilliet u. Dufour, Genève 1878); dann erweitert: Cat. ecclesiae Genev. 1545. — Ferner der Consensus Tigurinus s. consensio mutua in re sacramentaria ministror. eccl. Tigurinae et J. Calvini 1549, und der Consensus pastorum eccl. Genevensis de aeterna Dei praedestinatione 1552. — Bedingterweise hieher gehören auch die Genfer Ordonnances ecclésiastiques (C. R. t. 10); vgl. KG., Hdb. Bd. II S. 183.

IV. Polemische Schriften. a. Gegen Rom: Antidoton adversus articulos Facultatis theolog. Sorbonicae, 1542 (auch französ.); Contra Pighium 1543 (Zurückweisung des Angriffs auf s. Prädest.-Lehre seitens des Utrechter kath. Propsts Pighius, in dess. Schr. De libert. hominum et gratia div.); Traité des reliques 1543 (die verbreitetste und populärste polem. Schr.); Acta synodi Tridentinae cum Antidoto, 1547, u. a. m. — b. Gegen die Wiedertäufer, Antitrinitarier u. a. Schwarmgeister: Psychopannychia 1534 (noch vor der Flucht aus Frankr. geschr.); spät. bes. De scandalis quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur a pura Evangelii doctrina 1550 (bes. geg. Servet gerichtet); verschiedene Schrr. wider Servet, Socin, Gribaldi, Blandrata rc. — c. Gegen die Lutheraner: Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis 1555 (erste Schr. gegen Westphal, vgl. oben S. 159); Secunda defensio — — contra J. Westphali calumnias 1556; Ultima Admonitio ad J. W., cui nisi obtemperet eo loco habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus, 1557.

V. Homilet. u. sonstige Schrr. Zahlrr. Predd. u. Traktt. (handschriftl. noch an 3000 erhalten). Der Briefwechsel am besten (aber nur bis 1540) in Herminjard, Correspondance des Réformateurs, Genève 1878 ff., 6 t.

Gesamtausgg.: Amsterd. 1671 ff., 9 t. fol. (unvollst.) Von krit. Bed. u. auf Vollständigkeit angelegt die Straßburger oder Braunschweiger Ausgabe: Calvini opp. edd. Baum, Cunitz, Reuss, im C. R. (anschließend an Mel.), Brunsv. 1863 ff. (bis 1888 36 Bde.). — älteste Biogr. v. Beza: Hist. de la vie et mort de J. C., 1564 (lat. 1575 u. ö.). Aus neuerer Zeit: Henry, 3 Bde. 1835—44; R. Stähelin, (EV. IV, 1. 2) 1863; Kampschulte, J. Calv., s. Kirche u. s. Staat, Bd. I, Lpz. 1869. Vgl. A. Roget, Hist. du peuple de Genève depuis la Réformat. etc. 4 vols. Gen. 1877. — Auch Lobstein, Die Ethik Calvins, Straßb. 1877, und A. Lefranc, La jeunesse de Calvin, Paris 1888.

b. Die festländischen Mitarbeiter und Epigonen Calvins.

1. Die Reihe der französischen Reformationsgehilfen des Genfer Reformators eröffnet ein glänzendes Dreigestirn, wozu ein bedeutend älterer Zeitgenosse (eigentlich schon Vorläufer), ein ungefähr gleichaltriger und ein um 10 Jahre jüngerer Theologe gehören.

Guillaume Farel, geb. zu Gap 1489, seit 1523 aus Frankreich — wo er zuletzt bei Bischof Briçonnet von Meaux für das Ev. gewirkt hatte — vertrieben und dann kürzere Zeiten in Straßburg, Bern, Basel (wo er 1524 in einer Disputation die papistischen Gegner glänzend besiegte), Mömpelgard, Aigle (1526 ff.), Neuenburg (seit 1530) thätig, begann sein Reformatorwirken in Genf 1533 und half hier der evangelischen Sache (seit 1536 zusammen mit Calvin) zum Durchbruch. 1538 mit Calvin aus der Rhonestadt vertrieben, wählte er Neuenburg zu seinem Hauptaufenthalte und starb hier ein Jahr nach Calvin, 23. September 1565. Hauptschrift: Du vray usage de la croix de J. Christ (ed. F. Bovet, Genève 1865 — vgl. Zöckler, Das Kreuz Jesu Christi, S. 318 f.), nebst kleineren Traktaten rc. Sein Leben von Kirchhofer, 2 Bände 1831 ff.; C. Schmidt (EV. IX), 1860; Goguel 1873; F. Trechsel, l. c., Nr. II.

Pierre Viret, geb. zu Orbe 1511, Pfarrer in Lausanne 1536, von da

1559 wegen eines Streits über Kirchenzucht nach Genf vertrieben, seit 1562 in Südfrankreich (Nîmes, Lyon), zuletzt zu Orthez in Navarra, † 1571. Hauptwerk: Institution chrétienne, 3 vols. 1569 f. Sein Leben von Schmidt (zusammen mit Farel, l. c.).

Theodore de Bèze (Beza), geb. 24. Juni 1519 zu Vezelay in Nivernais, erzogen (aber noch nicht fürs Evang. gewonnen) durch den auch für Calvins Bildungsgang wichtig gewordenen Humanisten Melchior Wolmar in Orleans, dann nach juristischem Studium daselbst längere Zeit als Inhaber zweier guter Pfründen ein lockeres weltliches Leben in Paris führend (Poemata juvenilia, nach horazianisch-anakreont. Muster). Erst während der Jahre 1544—48 wandte er sich, unter dem Einfluß einer schweren Krankheit erweckt und bekehrt, einem ernsteren Leben zu, gab seine günstige Stellung in Paris auf und ging zu Calvin (den er von Bourges her kannte) nach Genf. Hierauf zehnjähriges Wirken als Professor des Griechischen in Lausanne, dann seit 1558 in Genf, wo er im folgenden Jahre erster Rektor der theologischen Akademie (ob. S. 174) und seit 1564 Nachfolger Calvins als Präs. des Consistoire wurde. Daneben übr. auch viele auswärtige Missionen, besonders 1559 in Navarra, wo er König Anton fürs Evang. gewann, 1561—63 in Paris als Berater und Verteidiger der französischen Hugenottenkirche, und 1571 in Nîmes als Leiter der reformierten Nationalsynode Frankreichs. Seit 1598 emeritiert, starb er 13. Oktober 1605 in Genf an Altersschwäche. — Schriftstellerisch kommt Beza Calvins Bedeutung am nächsten. Zwar als Systematiker und Exeget weit hinter demselben zurückstehend, übertrifft er ihn sogar in schneidiger (freilich vielfach auch ungezügelter und bis zu satir. Exzessen fortschreitender) Schärfe der Polemik und hat außerdem besondere Verdienste erworben als geistlicher Dichter durch seine französischen Psalter, auf neutestamentlich-textkritischem und auf historischem Gebiete — auf letzterem allerdings nicht als Verfasser der ihm vielfach beigelegten Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France (3 t., 1580), die nachweislich einen anderen (unbekannten) Urheber hat.

I. Bibl. Arbeiten. N. T. lat. 1556; N. T. gr. et lat. 1565 (hier zum erstenmal die beiden Codd. D. [Cantab. et Clarom.] verglichen); spät. Ausgaben 1582. 89. 98. — Vgl. Reuß, Gesch. der h. Schrift N. Ts, § 392. 404. Bei diesen Ausgaben auch s. Annotationes in N. T. Ferner Commentar. in Jobum 1587; in Ecclesiast. 1588.

II. Systemat. Schriften. Z. B.: Summa totius Christianismi 1555; De ratione studii theologici l. IV, 1556, mehrere Confessiones fidei (seit 1557) ꝛc.

III. Polemische. De haereticis a civili magistratu puniendis, adv. Martin. Bellium 1554 (Rechtfertigg. der Hinrichtung Servets). Streitschrr. wider Westphal, Heßhus. (diese bes. heftig: Κρεωφαγία s. Cyclops; Ὄνος συλλογιζόμενος s. Sophista, beide 1560), Castellio, Jac. Andreä, Selneccer ꝛc.

IV. Historische. Hist. de la vie de Calvin 1564 (s. o.). Icones s. verae imagines virorum illustrium etc. (Texte zu 24 Holzschnittporträts von Reformatoren, KVV. ꝛc., dem König Jakob VI. von Schottland gewidmet).

V. Prakt. u. liturg. Homill. über die Passionsgesch. (1592 französ., dann öft. lat.) u. a. Psaumes de David mis en rhythme franç. par Clém. Marot et Th. de Bèze, 1560 u. ö. Psalmor. Davidis et alior. prophetarum ll. V, 1579. Les saints Cantiques receuillis tant du V. que du N. T. 1595 u. ö.

Erste Sammlung der theol. Schriften schon 1570: Th. Bezae tractationes theologicae; dann vermehrt 1582 (3 t.). — Eine vollst. krit. Ausgabe fehlt bis jetzt; ebenso eine vollst. Samml. s. Brr. — Biogrr. von Baum, 2 Bde. 1843—51, u. v. Heppe (EV. VI) 1861.

Von französischen Theologen im Reformationszeitalter glänzen sonst noch besonders: Ant. de la Roche Chandieu in Paris, gest. in Genf 1591 (Haupt-

urheber der Confessio Gallicana 1559; auch Verfasser einer Hist. des persécutions et des martyrs de l'égl. de Paris (pseudonym unter dem Namen Sadeel, sowie von anderen Schriften unter dem Namen Zamariel); Emmanuel Tremellius aus Ferrara, jüdischer Konvertit, nach seiner Flucht aus Italien Professor in Heidelberg, später in Sedan, † 1580 (vgl. W. Becker, E. Trem., Breslau 1887); Franç. du Jon (Franc. Junius), des Vorigen Schwiegersohn, Professor in Heidelberg, Neustadt a. d. H., zuletzt in Leiden, † 1602 (tüchtiger Exeget; Herausgeber einer wertvollen lat. Übers. des A. T. zus. mit Tremellius, 5 Bde. f. 1575—79; Verf. einer Selbstbiogr., Gen. 1559, mit interess. und erbaul. Bekehrungsgeschichte; vgl. Alf. Davaine, Fr. du Jon, Par. 1885); Jean Mercier, ausgezeichneter Exeget der Genesis, † 1570; Lambert Daneau (Danäus), Professor in Genf, später in Leiden, Orthez, zuletzt in Castres, † 1595, Verfasser eines nach und nach erschienenen Gesamtsystems der christlichen Lehre: Loci comm. (DK) Physice chr. 1575; Ethice chr. 1577; Politice chr. (siehe Gesch. der syst. Theol. u. vgl. P. Félice, L. Daneau, Par. 1882). Endlich Philippe Du Plessis-Mornay (Mornäus), einflußreicher Führer und Beschützer der Hugenotten unter Katharina von Medici und Heinrich IV. daher „le Pape des Protestants", später zurückgezogen lebend, † 1623 (Traité de l'église, Lond. 1578 u. ö.; Traité de la vérité de la relig. chr. contre les Athées etc., Anvers 1581 u. ö.; auch lateinisch: De verit. rel. chr., epochemachend in der Geschichte der christlichen Apologetik). Vgl. G. v. Polenz in PRE.², III.

2. Deutsch-schweizerische Gehilfen und Geistessöhne Calvins. Der genialste und begabteste ist der durch die Inquisition aus Italien verjagte edle Confessor Petrus Martyr Vermigli, geboren 1500 in Florenz, Augustinerchorherr daselbst, später in Neapel und Lucca, von da entflohen 1542, seitdem in Straßburg u. Oxford (1547—53), dann nochmals in Straßburg, zuletzt in Zürich wirkend, † 12. November 1562 (Hauptwerk: Loci comm., zusammengestellt aus seinen früher einzeln erschienenen Dogmen und polemischen Traktaten durch Masson 1575; auch Kommentare über Sam., Kön. 2c. Vgl. C. Schmidt, P. M. V. [EV. VII] 1858). — Ferner der gleichfalls aus Italien geflüchtete einstige Kapuzinergeneral und ausgezeichnete Kanzelredner Bernardin Ochino (geb. 1487 in Siena, seit 1542 nacheinander in Genf, Basel, Augsburg, London, Zürich — zuletzt wegen Hinneigung zu unitarischen Lehren nach Polen vertrieben, † 1564; vgl. Benrath, B. O., 1876). Sodann Wolfg. Musculus (aus Dieuze in Lothringen, daher Dusanus), zuerst in Straßburg und Augsburg, seit 1549 Professor in Bern, † 1563 (Loci comm. 1560); Benedict. Aretius, des Vorigen Nachfolger in Bern, † 1574 (Loci comm. u. a.); Sam. Huber, Pfarrer zu Burgdorf im Bernischen, aber wegen seines Abfalls von Calvins Prädestinationslehre 1588 von da nach Deutschland vertrieben, Professor in Wittenberg 1592—94, nach vielen Streitigkeiten und unruhigem Wanderleben gest. 1624; Rudolf Hospinianus aus Altorf, gest. als Professor und Pfarrer in Zürich 1626, berühmt als unermüdlicher Polemiker („indefessus athleta") gegen Papisten wie Lutheraner (u. a. De orig. et progressu rituum eccl. 1585; De monachis 1588; De re sacramentaria 1598; Concordia discors 1607 [vgl. ob. bei L. Hütter, S. 161]; Historia Jesuitica 1619).

3. Deutsche und polnische Geistessöhne Calvins waren: Joh. a Lasko (Lasky), Hauptreformator Polens, geb. zu Lask 1499, auf seinen Studienreisen mit Zwingli in Zürich und mit Erasmus in Basel bekannt geworden, 1542 Pfarrer und Superintendent in Emden, 1549 in London, nach seiner Vertreibung von da durch die blut. Maria (und nachdem er mit seiner Pilgergemeinde auf J. Westphals Betrieb aus Hamburg ausgewiesen worden) 1554 nochmals in Emden; seit 1556 Superintendent der reformierten Gemeinden Polens, † 13. Jan. 1560 (schr. bes.: Defensio verae — doctrinae de Christi incarnatione contra Mennon. Simonis 1545; eine ausgezeichnete ref. KO. [zuerst lateinisch Lond. 1550; später deutsch Heidelberg 1565]; Liturgia sacra etc. Francof. ad M. 1554 ꝛc. Vgl. H. Dalton, J. v. L., Gotha 1881). Ferner Andr. Gerhard von Ypern (Hyperius), geb. 1511, seit 1541 Professor der Theologie in Marburg, † 1564, wichtig als Homiletiker (De formandis concionibus ss., 1553) und theolog. Encyklopädiker (De recte formando studio theol. 1556 — vgl. Hdb. Bd. I S. 95); Zacharias Ursinus (Bär) aus Breslau, geb. 1534, seit 1561 Professor in Heidelberg und daselbst Miturheber des Pfälzer Katechismus, 1578 durch die lutherische Reaktion unter Ludwig VI. vertrieben nach Neustadt a. d. H., † 1583 (Hauptwerk: Die Neustädter Admonition wider die Conc.-Formel: Neostadiensium admonitio etc. 1581; vgl. K. Sudhoff, Olevianus und Ursinus, EV. VIII, 1857); Kaspar Olevianus, geb. 1536 in Trier und nach in Frankreich erhaltener akademischer Ausbildung Lehrer daselbst 1559; seit dem folgenden Jahre Kirchenrat und Hofprediger Friedrichs d. Frommen in Heidelberg, Miturheber der pfälzischen Reformation ꝛc; nach der Vertreibung 1576 zuerst in Berleburg, dann seit 1584 an Pezels Seite in Herborn, † 1587 (vgl. Sudhoff l. c.); Hieron. Zanchi (Zanchius), geb. 1516 bei Bergamo, durch Vermigli in Lucca 1541 fürs Ev. gewonnen, nach Deutschland geflohen 1551, hier nach zehnjährigem Wirken in Straßburg 1563 durch J. Marbach (s. o.) wegen seiner streng calvinischen Gnadenwahllehre vertrieben, dann Prediger in Chiavenna, seit 1568 Professor in Heidelberg, seit 1577 neben Ursin. in Neustadt, † 1590 (Opp. theoll., 3 t. f. 1619); Joh. Fischer (Piscator) aus Straßburg, gleich Vorigem von da durch Marbach vertrieben, 1574—76 in Heidelberg, dann in Neustadt, seit 1584 in Herborn, † 1625 (deutsche Übersetzung der h. Schrift, 1602 [die sog. Straf mich Gott Bibel]*); Kommentare über das ganze Neue und Alte Testament, seit 1613 [bezw. 1646], auch zusammen ediert; Streitschriften, besonders wider die satisfaktor. Geltung der obedientia act. Christi 1596, u. a.).

4. In England — wo als Vorgänger der staatskirchlichen Reformation besonders die Märtyrer John Fryth (1533) und Will. Tindale († 1535), Urheber einer (ganz und gar auf Luther gestützten) Bibelübersetzung 1526 ff., thätig waren — fehlen während des 16. Jahrhunderts einheimische theologische Theoretiker und Schriftsteller von Auszeichnung noch mehr oder weniger. Doch war der Märtyrer unter Maria, Bischof Latimer von Worcester, gest. 1555, als Kanzelredner bedeutend (siehe Gesch. der Pred.), und besonders der eigentliche Begründer der bischöflichen Kirche, Thomas Cranmer,

*) So benannt wegen ihrer Wiedergabe von Mark. 8, 12 mit: „Wann diesem Geschlecht ein zeichen wirdt gegeben werden, so straffe mich Gott".

(geboren 1489 zu Aslacton in Northampt.=Shire, 1524 Professor in Cambridge, 1532 Erzbischof v. Cantb., verbrannt 1556) erscheint auch schriftstellerisch nicht unbedeutend, namentlich als Liturg (Liturgy 1544; Book of Comm. pr. und 39 Articles of faith — vgl. Symb.), auch als Autobiograph und Chronist in seinen Memorials (ed. Strype 1840; Barnes 1853, u. ö. Vgl. seine Opp. ed Jenkyns, 4 vols., 1834 f., sowie die Biographien von Todd 1831, Norton 1863, Collette 1887). Sein Nachfolger unter Elisabeth, Erzbischof Thom. Parker, gest. 1575, ist wichtig als Schlußredaktor der 39 Artikel, sowie als Urheber des kirchenhistorischen und archäologischen Sammelwerks: De antiquitatibus eccl. Britannicae 1572 ff. — Der presbyterianische Haupttheologe Englands im 16. Jahrhundert war der berühmte „Antiprälatist" Thomas Cartwright, Professor in Cambridge, wo er 1570 abgesetzt wurde, dann längere Zeit auf dem Festland, seit 1585 Hospitalvorsteher in Warwick, gest. 1603 (sein Leben von Brook, 1845).

5. Schottlands Reformator, John Knox (geb. zu Gifford Gate bei Haddington 1505, † 24. Nov. 1572 — s. KG.) steht, ähnlich wie Cranmer, mehr als praktischer Kirchenmann und kirchlicher Organisator, denn als Schriftsteller groß da, hat aber doch auch in letzterer Hinsicht Namhaftes hinterlassen, insbesondere seine Conf. Scotica 1560 (s. Symb.), sein Book of Discipline und seine wertvolle Reformationsgeschichte (History of the Reformation, Edinb. 1732 u. ä.). Von hohem Interesse sind auch seine Streitschriften (z. B.: First blast of the trumpet against the monstrous Regiment of women, 1558; Narrative of the troubles which arose at Francfort, 1554 ꝛc.), seine Briefe und Predigten ꝛc. Vgl. die treffliche, auf Veranstaltung des Bannatyne=Club erschienene Gesamtausgabe seiner Werke von Dav. Laing (6 vols., Edinb. 1864) und die Biographien von Th. M'Crie 1841 (engl.), F. Brandse (EV. X, 1862). P. Lorimer, 1875 (engl.). — Sein Schüler James Melville gehört als Verfasser eines interessanten Diary (herausg. vom Bannatyne=Club 1829) zu den ältesten historischen Berichterstattern über Knox. — Andrew Melville, ein Schüler Bezas, Prinzipal der Universität Glasgow, später Rektor von St. Andrews, durch König Jakob VI. nach Frankreich vertrieben, hier gestorben als Professor zu Sedan 1622, ist wichtig als Fortführer von Knox' reformatorischen Ordnungen (The second Book of Discipline 1578; Confessio negativa s. Scotica altera 1581), hinterließ aber auch biblische Kommentare, z. B. zu Röm., Hebr. ꝛc. (vgl. sein Leb. v. M'Crie, 2 vols., 2 ed. 1824).

3. Die orthodox=reformierte Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts und ihre Opponenten.

a) Allgemeines. Die Methode des Zurückgreifens zu mittelalterlichen Lehrformen teilt der orthodoxe Calvinismus des 17. Jahrhunderts mit dem gleichzeitigen Luthertum, steht auch in der Mehrheit seiner Vertreter demselben, was intolerante Schroffheit und dialektische Subtilität betrifft, kaum nach. Wenn trotzdem seine Entwicklung ein belebteres und geistig vielseitigeres Bild bietet, so beruht dies zunächst und vor allem auf der größeren Zahl der als Träger des reformierten Geisteslebens in Betracht kommenden Nationalitäten, sowie auf der Rückwirkung des durch diese Nationen (besonders die Niederländer und Engländer) gepflegten großartigen Weltverkehrs auf das

religiös-theologische Leben und Streben. Außerdem trug dazu bei das langsamere Gelangen der reform. Kirchenlehre zu einem derartigen festen symbol. Lehrabschlusse, wie ihn das Luthertum in seinem Konkordienbuche schon 50 bis 60 Jahre nach dem Beginne der Reformation erhielt. Die neueren philosophischen Systeme konnten eben deshalb eine rascher hervortretende und tiefergreifende Einwirkung auf die Gedankenwelt der reformierten Kreise bethätigen. Im Zusammenhange damit begann freilich in denselben früher als beim Luthertum neben der mystisch-frommen auch eine skeptisch-ungläubige Opposition ihr Haupt zu erheben, welche letztere nicht weniges von den Abfallserscheinungen des deutschen Rationalismus bereits ein halbes Jahrhundert vor dem Auftreten dieses letzteren antizipierte.

b) Das orthodoxe Heerlager umschließt, ähnlich wie das gleichzeitige der lutherischen Kirche, eine reiche Zahl durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit glänzender scholastischer Dogmatiker bezw. Polemiker, neben welchen hier übrigens auch namhafte biblische Philologen und Archäologen, sowie kirchliche Archäologen und Historiker in beträchtlicherer Menge vertreten erscheinen.

1. Dogmatiker und Polemiker. Bartholom. Keckermann aus Stargard i. P., gest. als Prof. der Philos. in Heidelberg 1609, ein subtiler aristotel. Metaphysiker u. Dialektiker (Systema theologicum 1607; Opp. omn. 1614); Polanus a Polensdorf, Schulrektor in Basel † 1610 (Syst. theol. ꝛc.); J. A. Alsted, Prof. in Herborn, später zu Weißenburg in Siebenbürgen † 1638 (Theol. didactica 1618 u. ö.); Joh. Makowsky (Maccovius) in Frankr., † 1644 (Loci comm. 1626); Dan. Chamier, Prof. in Montauban † 1621 (Panstratia cathol., 4 t. fol.); Friedr. Wendelin, Rekt. in Zerbst † 1652; Joh. Hoornbeck, Prof. in Leiden † 1666; Sam. Maresius, Prof. in Gröningen † 1675 (Systema theol.; Hydra Socinianismi expugnata s. Anti-Volkelius, etc.); Gisbert Boetius, Prof. in Utrecht † 1676 (streng orthod. Polemiker, zugleich aber auch tüchtiger, pietistisch-asketisch gerichteter Praktiker in s. Selectae disputatt. ll. IV); J. H. Heidegger in Zürich † 1698 und Franz Turretin in Genf † 1687, die Urheber der Formula cons. Helvetici (1675, s. Symb.) u. a. — Seit dem 18. Jahrhundert erscheint die Orthodoxie der meisten ref. Dogmatiker als eine durch Einflüsse teils des deutschen Pietismus, teils philosophischer Bestrebungen gemilderte. So bei dem jüngeren Turretini (Joh. Alphons) in Genf † 1737, einem tücht. Apologeten, Historiker und Ireniker, bei J. F. Stapfer in Bern † 1775 (Institutt. theol. polem., 5 Bde. ꝛc.), bei Dan. Wyttenbach in Marburg † 1779 (Theol. elenchthica etc.).

2. Bibl. Philologen und Archäologen. Joh. Buxtorf Vater († 1629) und Sohn († 1664) in Basel (Concordantiae Bibl. hebr. und Lexic. chald., talmud. et rabbin. beide vom Ersteren begonnen, vom Zweiten vollendet); Joh. Heinr. Hottinger in Zürich † 1697 (bedeutender Orientalist, aber auch Kirchenhistoriker, s. Hdb. Bd. II S. 14); Brian Walton (Londoner Polygl. 1657 ff.); Edmund Castellus in Cambridge (Lexicon heptaglottum, 2 t. 1669); J. Pearson, Bischof von Chester † 1686 (Critici sacri, 9 t. f. 1660); J. Lightfoot † 1695 (Horae hebr. et talmudicae); Samuel Bochart, Pred. in Caen † 1667 (Hierozoicon und Phaleg, ersteres Werk für bibl. Naturkunde, letzteres für bibl. Völkerkunde und Erdkunde bahnbrechend); ferner Hadrian Reland in Utrecht † 1718 (Palaestina; Antiquitates ss.); Campejus Vitringa in Frankr. † 1716 (De synagoga veterum; Comm. in Jesai., 2 t. [1714 u. ö.], etc.).

3. Kirchliche Archäologen und Historiker. Außer Hottinger und Pearson (s. o.) bes. James Ussher (Usserius), Erzbischof von Armagh † 1656 (Annales Vet. et N. Ti.; Antiquitates eccl. Britann. etc.); Friedr. Spanheim d. Jüng. in Heidelberg und Leiden, † 1701 (bibl. Geogr., Archäologe, Kirchenhist., auch Polemiker wider den Coccejanismus; s. s. Opp., 3 t. f. 1701—3); Joseph Bingham † 1723 (Origines ecclesiasticae s. antiquitt. etc., engl. 1708; dann lat. ö.); Will. Cave (Caveus) † 1713 und Casp. Oudinus † 1717 — gelehrte Patristiker, s. o. S. 13; Sam. Basnage † 1721 u. Jakob Basnage † 1723, eminent fleiß. histor. Forscher (vom letzteren: Hist. de l'Egl. 1699; Hist. de la Religion des églises réformées 1690; Thesaurus monumentorum eccles. et hist. 7 t. f., etc.; vom ersteren: Annales politico-ecclesiastici. 3 t. f. 1706; Exercitatt. hist.-criticae [Krit. des Baronius] 1692; 2. ed. 1717); Hermann Venema in Franeker † 1787 (Institt. hist. eccl. t. 7, 1777 ff.).

c) Die mystisch-pietistische Opposition begreift in sich zunächst eine praktisch-asketische Richtung, nahe verwandt der Arndt-Müller-Scriverschen Gruppe im Luthertum und in ihren späteren Vertretern dem deutsch-lutherischen Pietismus unmittelbar nahetretend. So die Niederländer Wilh. Teelinck zu Middelburg, † 1629; Wilh. Amesius (aus England, Professor in Franeker), † 1633; zum Teil auch G. Voetius (s. o.); ferner Jodok. v. Lodenstehn, der einflußreiche Führer des holländischen Konventikelchristentums, † 1677; Theodor und Wilhelm Brakel; Wilh. Schortinghuis, † 1750 (Verfasser der viel angefochtenen mystischen Schrift Het innige Christendom 1740) u. a., welchen auch einige der reformierten Mystiker Deutschlands nahestehen. So besonders Joachim Neander in Bremen, † 1680 (Dichter von „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren") und Gerhard ter Steegen (Tersteegen) zu Mühlheim a. d. Ruhr, † 1769 (der letztere, obschon Laie, doch sowohl als geistlicher Dichter, wie als einflußreicher Erbauungsschriftsteller alle bisher Genannten übertreffend und verdunkelnd [Geistliches Blumengärtlein, Geistl. Brosamen, Leben heiliger Seelen, 3 Bde.; Weg der Wahrheit, ꝛc.]). — In England repräsentiert die entsprechende mystisch-praktische Richtung im 17. Jahrhundert besonders der Dissenter Richard Baxter, † 1691 (The saints everlasting rest; A call to the Unconverted; The reformed Pastor, ꝛc.), sowie in der Episkopalkirche Lewis Bayley, Bischof von Bangor, † 1632 (The praxis of piety), Jeremy Taylor, Bischof von Down und Connor, † 1667, genannt der englische Chrysostomus (Rules of holy living and holy dying; Unum necessarium; Doctor dubitantium, ꝛc.) und etwas später William Law, † 1761 (A serious call, ꝛc.). Angeregt durch diese ältere englische Mystik einer- und durch den deutschen Pietismus andrerseits suchte seit ca. 1730 Zinzendorfs Zeitgenosse und Rivale John Wesley (geb. 28. Juni 1703, † 2. März 1791) das Prinzip des prakt.-christlichen Lebensernsts und Bekehrungseifers genossenschaftlich zu realisieren, und zwar mit solcher Energie und so unerhört großartigem Erfolg, daß, seinen eigenen Absichten zuwider, ein Heraustreten seines bald nach Hunderttausenden zählenden Anhangs aus den allzu engen und starren Formen der Staatskirche unvermeidlich wurde (s. KG. und daselbst auch die hauptsächliche Literatur). Die literarische Seite des Wirkens Wesleys (in sich begreifend zahlreiche Predigten, Tagebücher, A treatise on Original Sin, A plain account of chr. perfection; Appeal to men of reason and religion; A compendium of natural philosophy, ꝛc.) tritt neben seinen praktischen Leistungen sehr in Schatten. Noch mehr ist dies bei seinen Mitarbeitern Whitefield, Fletcher ꝛc. der Fall.

Neben dieser prakt.-asketischen steht eine theolog.-wissenschaftliche Richtung, die dasselbe Ziel einer mystischen Vertiefung und asketisch ernsten („präzisen") Gestaltung des evangelischen Christentums auf dem Wege gelehrter Spekulation, Schrift- und Geschichtsforschung zu erreichen sucht, dem jene praktischen Mystiker und Methodisten in mehr schlicht volkstümlicher Weise nachstreben. Hauptbahnbrecher für diese letztere Richtung wurde der niederländische Theologe Joh. Coccejus (Koch), geb. zu Bremen 1603, Professor in Franeker 1636, in Leyden 1650, † daselbst 1669. Durch seine von Franeker aus in 1. Aufl. publizierte Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei (1648; 5. ed., 1683) wurde er Stifter einer auf typologisierend

erbauliche Umbildung und Erweichung der starren Lehrformen der scholastischen DK. ausgehenden biblisch-heilsgeschichtlichen Schule, deren Kämpfe und Siege während nahezu eines Jahrhunderts das theologische Leben nicht blos in der reformierten, sondern zum Teil auch in der lutherischen Kirche bewegt und beeinflußt haben. Vgl. d. DG.

Sonstige Hauptschriften des Coccejus: Lexicon et commentar. sermonis hebraici et chald. V. Ti. 1669 (das erste wirkl. vollst. atl. Wörterb.); Kommentt. fast über die ganze h. Schr. (bei Erhebung des Literalsinns rationell und nüchtern, beim Typologisieren jedoch dem Kanon folgend: „Verba Scr. S. significant id omne quod possunt"). Vgl. A. v. d. Flier, De J. Coccejo antischolastico und die unt. folg. allg. Lit.

Wichtigste Coccejaner: Franz Burmann in Utrecht (Synopsis theol. et speciatim foederum Dei, 1671), Herm. Witsius, das. u. in Leiden, † 1708 (De oeconomia foederum Dei l. IV, 1685), W. Momma, Past. in Lübeck (De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oecon., 1718); Salomo van Til in Dortrecht und Leiden, † 1713 (Theologiae utriusque compendium, 1704); Camp. Vitringa (s. o., hier nochmals zu erwähnen bes. als Kommentator des Jesaj., der Apokal. rc.); Fr. Ad. Lampe, Prof. in Utrecht 1720 bis 1727, dann Pfarrer in Bremen, † 1729 („Das Geheimnis des Gnadenbunds"; Theol. activa s. practica; Komment. zu Joh.s; geistl. Lieder rc.). — In teilweisen Gegensatz zum Coccejanismus trat Melch. Leydecker in Utrecht † 1721 (De oecon. trium personarum l. IV, 1682), der zugleich als ältester Historiker der durch dens. hervorgerufenen Streitigkeiten wichtig wurde (Synopsis controversiarum de foed. et Testamentis Dei, quae hodie in Belgio moventur, 1690). — Vgl. noch L. Diestel, Stud. zur Föderaltheol. (Jahrbb. f. d. Theol. 1865), sowie im allgemeinen: H. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der ref. Kirche, Leiden 1879; Ritschl, Geschichte des Pietismus I: Der Pietismus in der ref. Kirche, 1880. — Wegen der engl. Mystik und des Methodismus s. die in der KG. (Hdb. Bd. II S. 217) angegebene Lit.

d) Eine lutheranisierende Opposition, ankämpfend gegen die calvinische Gnadenwahllehre, trat mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in zwei verschiedenen Gestalten neben einander hervor, wovon die konservativer geartete schon nach einigen Jahrzehnten wieder unterging, die mehr fortschrittlich gerichtete dagegen zu wachsendem Einfluß gelangte und zu einer Hauptvorläuferin des modernen kirchlichen Liberalismus bei den Reformierten, zum Teil auch bei den Lutheranern wurde. Die erstere Richtung, begründet durch den aus Schottland nach Frankreich vertriebenen John Camero aus Glasgow (Professor in Montauban, † 1625), blühte bis gegen 1670 als „Schule von Saumur" oder „Schule Amyraulds (Cameros Hauptjüngers) wesentlich nur auf französischem Boden. Die zweite, hervorgegangen aus dem Lehrgegensatz des Leydener Theologen Jakob Arminius, † 1609, zu seinem schroff calvinistischen Kollegen Franz Gomarus und im Kampfe wider die Dordrechter Dekrete der holländischen Staatskirche mehr und mehr erstarkend, wirkte, dank der geistigen Bedeutung solcher theologischen Führer, wie Episkopius, Grotius, Ph. a Limborch rc., weit über das unmittelbare Thätigkeitsbereich der kleinen Remonstrantensekte der Niederlande hinaus, ließ aber freilich zu ihrer ursprünglichen einzigen Lehrabweichung (bestehend in einem soteriologischen Universalismus, s. d. Symb.) bald erheblichere Heterodoxien hinzutreten, wozu teilweise ihre freundschaftlichen Berührungen mit nach Holland gekommenen Theologen des Socinianismus den Anlaß boten.

Schule von Saumur. Moses Amyraldus (Amyrauld, Amyraut), Cameros Schüler, Pfarrer und seit 1633 Professor in Saumur, † 1664, trat in s. Traité de la prédestination, 1634, mit dem eigentlichen Hauptgegensatz seiner Richtung zur calv. Orthodoxie, nämlich mit der Behauptung eines hypothetischen Universalismus des göttlichen Heilswillens und Heilswerks (Christus sei suffisamment für alle Menschen gest., obschon efficacieusement nur für die Erwählten) zuerst hervor. Außerdem bes. wichtig durch s. Morale chrétienne, 6 Bde., (vgl. Al. Schweizer in den Theol. Jahrbb. von Baur und Zeller 1882; Mar-

thaler, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1885). — Josua Placäus (de la Place), des Vor. Koll., † 1655, Vertreter der zwinglianisierenden Lehre von der Nichtzurechnung der Sünde Adams f. die Nachkommen. — Ludw. Cappellus, Prof. in Saumur † 1658, ber. als freisinn. atl. Textkritiker, Gegner der orthod. Ann. einer Inspirat. der hebr. Vokalpunkte (Arcanum punctationis revelatum; Vindiciae arcani punctat. etc.), daher bes. v. J. Buxtorf jun. heftig bekämpft. — Claude Pajon, ebendas., † 1685, antiprädestinatian. Vertreter einer das Gnadenmittel des göttl. Worts neben der inn. Wirkung des h. Geists betonenden Lehrweise (vgl. E. A. Mailhet, Cl. Pajon, Par. 1883). — S. im allg. Alex. Schweizer, Gesch. der prot. Zentraldogmen in der ref. Kirche, Bd. II.

Arminianismus. Simon Episcopius (Biscop), erster Geistesjünger des Arminius, Prof. in Leiden 1611, abges. durch die Dortrechter Syn. 1619, nach längerem Exil in Belg. und Frankreich 1634 erster Lehrer am remonstr. Semin. in Amsterdam, † 1643 (Confessio Remonstrantium und Apol. Conf. Rem. — f. d. Symb.; Institutiones theoll., 2c.). — Hugo Grotius (de Groot), gleichgroß als Rechtslehrer und Staatsmann wie als Theol., berühmt durch seine Haft im Schlosse Löwenstein und seine unter romant. Umständen erfolgte Flucht von da, 1621, später am Hofe Christians von Schweden, † 1656. Theol. Hauptwerke: die Adnotationes in V. et N. T. (s. o. bei Calov., S. 162); die Apologie des Christentums: De verit. relig. christianae 1627 (Nachahmung des ähnlichen Werks von Du Plessis-Mornay, s. ob.); auch Defensio fidei cath. de satisfactione Christi adv. F. Socinum, 1617. Opp. theoll., 4 t., Amstelod. 1679; Basil. 1732. Vgl. die Monogrr. von Luden, 1806 und Wijnmalen (holl., 1870). — Stephan Curcelläus (de Courcelles), des Vor. Nachfolger, † 1659 (Vindicia Arminii; Dissertatt., etc.). Phil. a Limborch † 1712 (Institutt. relig. chr. 1686). Joh. Clericus (le Clerc), geb. 1657 in Genf, seit 1684 Prof. in Amsterdam, † 1736, gelehrter atl. und kirchenhistor. Forscher (Ausg. von Cotelerius Patres app. [s. S. 18], Comm. in Genes. etc., Harmon. evang. etc.). Joh. Jak. Wetstein aus Basel, durch die dort. Orthod. vertrieben 1730, seit 1733 Prof. in Amsterdam, † 1754, wichtig als Förderer der wissenschaftlichen Kritik und Hermeneutik der h. Schr. (Prolegg. in N. T. 1730; N. T. gr. cum lectt. var. etc., 2 t., 1751; Libelli ad crisin et interpretat. N. T. 1766. Vgl. Hagenb. in Ztschr. f. hist. Th. 1839; Böttger das., 1870).

e) Als skeptisch-naturalistische Opponenten wider den reformierten Kirchenglauben traten seit Mitte des 17. Jahrhunderts zunächst mehr nur Philosophen oder sonstige nicht-theologische Freidenker hervor: die Deisten Englands, welchen allmählich einzelne Theologen von ähnlicher Richtung bes. in Holland mehrere Jünger des Cartesianismus, zur Seite traten. Der offenbarungsgläubige Gegensatz zu dieser naturalistischen Aufklärungstendenz trägt, besonders in England, bei vielen seiner Vertreter (den sog. Latitudinariern) einen ähnlichen halbherzig vermittelnden und im Konzessionenmachen möglichst weitgehenden Charakter, wie später beim deutschen lutherischen Supranaturalismus im Verhältnis zum Rationalismus.

Englische Freidenker (meist von sensualistischer Grundrichtung): Herbert v. Cherbury † 1648 (De veritate; De religione gentilium); Th. Hobbes † 1679 (Leviathan 1651); Thom. Brown † 1682; John Locke † 1704 (Essay concerning human understanding; Reasonableness of christianity); John Toland † 1722 (Christianity not mysterious; Nazarenus, Letters to Serena, etc.); Shaftesbury † 1713; Ant. Collins † 1729 (A discourse of Freethinking etc.); Matth. Tindal † 1733 (Christianity as old as the creation); Thom. Wolston, (A discourse on the miracles of our Saviour); Lord Bolingbroke † 1751 (Philosophical works); David Hume † 1776 (Enquiry concerning human understanding; Natural history of religion, etc.); Thom. Paine † 1809 (The age of Reason). S. über diese alle die Gesch. der neueren Philos. u. vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus und die übr. oben (Hdb. Bd. II S. 217) angef. Werke.

Antideistische Apologeten (von zum Teil latitudinar. Haltung): W. Chillingworth † 1644 (The religion of the protestants 1637 u. a.); Ralph Cudworth † 1688, christl. Platoniker in Cambridge (Systema intellectuale); John Milton † 1674, der Dichter des Verlorenen Paradies und freisinniger christlicher Demokrat (Areopagitica; Iconoclastes; Defensio pro populo Anglicano; De doctrina christiana, etc.); Edw. Stillingfleet † 1699 (Origines sacrae); Tilotson, Erzbischof von Canterbury, berühmter Kanzelredner, † 1694; Sam. Clarke † 1729 (stark arianisierend in seiner Trinitätslehre [The Scripture doctrine of the Trinity 1712]), positiver in s. apologet. Boyle-Lectures: On the Being and Attributes of God, 1704); W. Warburton, Bischof von Gloucester † 1779; Joseph Butler, Bischof von Durham † 1752 (Verfasser der lange Zeit bes. geschätzten apol. Schrift: The analogy

of religion, natural and revealed, 1737 u. ö.); Nathaniel Lardner † 1768 (The credibility of the Gospel History, 17 vols., 1727 ff.); W. Paley † 1805 (Evidences of Christianity; Horae Paulinae; Natural Theology). — Vgl. auch hier die oben bez. Lit.; ferner m. Gesch. der Beziehungen, Bd. II, S. 74 ff.

Als ausgezeichneter neuenglischer Apologet von mystisch-tiefsinn. Geistesrichtung gehört hieher Jonathan Edwards d. Ält., gest. als Präsident des Princeton College in N.-Yersey 1758 und auf Grund seiner geistvollen philos. u. prakt. theolog. Schriften gefeiert als „Amerikas Metaphysiker" (Works, 8 vols, ed. by Sam. Austin, 1809 ff. Vgl. Park, J. Edw., in Schaffs Relig. Encycl, I).

Französ. u. niederländ. Aufklärer (cartesian. Standpunkts): Isaac Peyrerius (de la Peyrère) † 1676, erster Leugner der einheitl. Abstammung der Menschheit (Systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi 1655). Balthasar Bekker, Prediger in Amsterdam, Leugner des Teufels und der Dämonen, abges. 1692, † 1698 (De betooverde wereld 1691). Alex. Roell, Prof. in Utr., Leugner des Testim. Spiritus S. internum, der Imputat. der Erbsünde und anderer orthodoxer Dogmen, † 1718. — Hervorragende reform. Apologeten des Festlands: Jacques Saurin, Prediger im Haag, † 1730; J. Alph. Turretin in Genf (s. o. S. 180); Albr. v. Haller in Bern † 1777 (Briefe über die wichtigsten Wahrhh. der Offenb.; Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister 2c.); E. S. L. de Marées, Sup. in Anhalt, † 1802; Joh. Kasp. Lavater in Zürich † 1801 (Aussichten in die Ewigkeit, 1769 u. ö.); Joh. Jak. Heß in Zürich † 1826 (Gesch. der drei letzten Lebensjahre Jesu, 1768; Gesch. Jesu, Gesch. der Israel. 2c.). — Vgl. bes. Bodemann, Lavater, 2 Bde., 2. A. 1877, u. H. Escher, Heß, 1837. Wegen de Marées, s. G. Frank, Gesch. der protest. Th. III, 41.

4. Die positiv-evangelische reform. Theologie im 19. Jahrhundert.

Zu ihr leitet, als kritischer Überwinder des deutschen Vulgärrationalismus und der verwandten freigeistigen Strömungen im außerdeutschen Reformiertentum, hinüber Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, geboren am 21. Nov. 1768 zu Breslau als Sohn des reformierten Militärpredigers Joh. Gottl. Schleiermacher, erzogen in der Brüdergemeinde (Gymnasium zu Niesky, Seminar zu Barby), von wo er trotz früh in ihm erwachter schwerer Zweifelskämpfe eine innige persönliche Hinneigung zum Heiland mit ins Leben hinüber nahm; später als junger Prediger in Berlin dem schöngeistig genialen Treiben der romantischen Kreise (Henriette Herz, Fr. und Ad. Schlegel 2c.) nahe stehend und gerade damals zuerst schriftstellerisch, in mehreren noch stark pantheistisch gearteten Schriften aufgetreten (Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern 1799; Monologen 1800; Vertraute Briefe über Lucinde 1801), bald indessen, besonders seit s. Versetzung als Hofprediger nach Stolp i. P. 1802 — wo er sein wichtiges Studium Platos begann und seine geistreichen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" veröffentlichte — zu sittlich festerer und religiös vertiefter Haltung übergegangen. Die a.o. Professur in Halle (1804—6) und das dann gefolgte Prediger- und Lehrwirken in Berlin (seit 1809 als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, seit 1810 als o. Professor in der unter seinem Beirat errichteten theologischen Fakultät der neuen Berliner Universität) halfen gleichzeitig wie seinen persönlichen Charakter, so seine spekulative Gottes- und Weltansicht zu ihrer Reife ausgestalten. Erst während des Vierteljahrhunderts vom Beginn des Berliner Wirkens bis zu seinem Tode (12. Febr. 1834) hat er seine eigentlich theologischen Arbeiten zu Tage gefördert.

Von diesen sind die „Kurze Darstellung des theol. Studiums" 1811 als grundlegendes erstes Programm, die Glaubenslehre („Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der ev. Kirche" 1821 f., 2. A. 1830) als gereiftester und durchgearbeitetster Ausdruck seiner relig. Überzeugung vor allem wichtig geworden; die letztere bes. auch insofern, als ihre Behandlung der christl.-relig. und kirchl. Grundprobleme wesentlich allgemeinen Charakter trägt und die Trennung zwischen Lutherisch und Reformiert als etwas für die Gegenwart relativ bedeutungs-

los Gewordenes behandelt. Von diesem allg.-evang. Standpunkte aus half Schl. auch (freilich nicht ohne Dissentieren in Bezug auf Einzelheiten — s. seine scharfe Kritik der kgl. Unionsagende in der Schrift: „Theologisches Bedenken über das liturgische Recht evangelischer Landesherren, von Pacificus Sincerus, 1824) die landeskirchliche evangelische Union Friedrich Wilhelms IV. mit begründen. — Viele seiner theol. Arbeiten brachte erst nach seinem Tode, seit 1835, die durch Alex. Schweizer, Jonas, Sydow, Lücke, Brandis, Ritter u. A. veröffentlichte Gesamtausg. seiner Werke (I. Abteilung: Zur Theologie, 11 Bde.; II. Abt.: Predd., 10 Bde.; III. Abt.: Zur Philosophie, 9 Bde.). Dabei namentl. die beiden Ethiken: „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" 1835, und „Vorl. über die christl. Sitte", 1843. — S. noch Dilthey: Aus Schleierm.s Leben, in Briefen, 4 Bde., 1860—63 und dess. leider unvollendete Biogr. (Bd. I, 1870). Ferner: D. Schenkel, F. D. Schl. 1868; Gaß, Gesch. der prot. Dgm. IV.; W. Bender, Schl.s Theol. mit ihren philos. Grundlagen, 2 Bde., 1876—7-; R. Locke, Die Quintessenz der Theol. Schl.s 1885; O. Ritschl, Studd. über Schl., Th. Stud. u. Kr. 1888.

Von den in der reformierten Kirche wirkenden theologischen Anhängern Schleiermachers hat ein Teil die Übergangsstellung desselben zwischen älterem Rationalismus und positiverer Glaubensstellung wesentlich unverändert beibehalten oder gar noch nach links hin verschoben; so besonders Alexander Schweizer (seit 1835 Professor in Zürich, † 1888), sowie die nicht zu den unmittelbaren Schülern Schleiermachers gehörigen Heinrich Lang (Pfarrer in Zürich, † 1876) und Dan. Schenkel (Professor in Heidelberg, † 1885). Andere haben ihren Weg mehr oder weniger entschieden nach rechts zu genommen; so K. Rud. Hagenbach in Basel († 1874), K. H. Sack in Bonn († 1875), K. Bernh. Hundeshagen in Bern, Heidelberg und Bonn († 1872) u. a. Der älteren reformatorischen Rechtgläubigkeit näherten sich wieder, jedoch ohne im Punkte der Unionsfreundlichkeit und irenischen Weitherzigkeit wesentlich von Schleiermachers Schule zu dissentieren: J. P. Lange in Bonn († 1884), H. Heppe in Marburg († 1879), J. J. Herzog in Erlangen († 1882), August Ebrard das. († 1888). Ähnlich von außerdeutschen Theologen Thom. Chalmers in Edinburgh († 1847), Adolphe Monod in Montauban und Paris († 1856), Charles Hodge zu Princeton, N. J. († 1878), J. J. van Oosterzee in Utrecht († 1882) und mehrere noch Lebende (wie de Pressensé, Schaff, Godet ꝛc.). Den strengsten, auch das Gnadenwahldogma ohne Abschwächung festhaltenden altgläubigen Calvinismus haben in Deutschland die Elberfelder Pastoren Gottfr. Dan. Krummacher († 1837) und H. F. Kohlbrügge († 1875) aufs neue zur Geltung zu bringen versucht. Außerhalb Deutschlands bethätigen César Malan d. Ä. in Genf († 1864), da Costa († 1860) in Holland, sowie namentlich ein großer Teil der Presbyterianer Schottlands eine ähnliche prädestinatianisch orthodoxe Haltung.

Siehe die oben, am Schlusse der Übersicht über die luth. Theologie, angegebene allgemeine Literatur, und vgl. als beachtenswerte Einzeldarstellungen: Eppler und Stähelin, Hagenbach (beide 1875); Christlieb, Hundeshagen 1873; die Selbstbiographien von Al. Schweizer (Biogr. Aufzeichnungen, 1889), Ebrard (Lebensführungen, 1888) und von Oosterzee (Uit mijn Levensboek 1883). Ferner Hanna (1849), Chalmers (über dens. auch Watson und Fraser, beide 1881); Reichard, Ad. Monod 1886; A. Hodge, Charles Hodge 1880; Malan d. J., C. Malan 1868; Koenen, da Costa 1860. Im übrigen s. die betr. Artt. in PRE.².

C. Die Theologie der kleineren protestantischen Kirchenparteien.

1. Grundlegung zum protestantischen Sektenwesen im Reformationszeitalter.

Als gemeinsame Vorgänger und Begründer der verschiedenen kleineren Denominationen des Protestantismus haben die Schwärmer (Schwarmgeister,

Sacramentierer) oder Enthusiasten der Reformationszeit zu gelten. Ihre deformatorische, schwärmerisch überspannte Tendenz, welche nicht sowohl auf läuternde Verjüngung, als vielmehr auf Auflösung und Umsturz des bestehenden Kirchenwesens, insbesondere durch Herabsetzung oder gar Leugnung des Werts der kirchlichen Gnadenmittel, ausging, knüpfte mit Vorliebe an gewisse, krankhaft einseitige Ideale und Bestrebungen der mönchischen Mystik des ausgehenden MA.s an (Meister Eckhart; Teutsche Theologie 2c.) — nicht etwa blos die Spiritalen des Franziskanerordens, wie Ritschl wollte, oder an das Waldensertum, nach L. Kellers phantastischer Annahme. Ein eigentlich sektenbildender Trieb geht diesen frühesten Trägern des ultrareformatorischen Strebens größtenteils noch ab. Sie bilden, ohne schon selbst gemeinschaftsbildend vorzugehen, die neutrale Urgrundlage und den fruchtbaren Wurzelstock, woraus das immer reicher sich entfaltende und vielfacher sich verzweigende Sektenwesen der Folgezeit hervorwucherte. — Wenn bei diesem ein Auseinandergehen in mehrere besondere Richtungen stattfindet, so daß seit der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts nebeneinander unitarisch-rationalistische, mystisch-theosophische und wiedertäuferische Sekten (genossenschaftliche Reproduktionen der ebionitischen, der gnostischen und der montanistisch-donatistischen Häresien der christlichen Urzeit) sich bilden, so sieht man bei jenen gemeinsamen Urtypen protestantischer Häresie wie Karlstadt, Denk, Melch. Hofmann, Frank, Weigel die einzelnen Richtungen noch entweder zu völliger Einheit zusammenbefaßt, oder unruhig durcheinandergährend und den späteren Scheidungsprozeß nur vorbereitend.

I. Deutsche Schwarmgeister.

Andreas Rud. Bodenstein v. Karlstadt (Carolostadius), geb. 1482 zu Karlstadt in Franken und akad. gebildet in Italien, wirkte seit 1504 als Professor der Theologie, seit 1508 auch als Prediger in Wittenberg. Anfangs einer der treuesten Anhänger Luthers und namentlich auf der Leipz. Disput. noch einen streng augustin. Standpunkt wider Eck verteidigend, betrat er seit Ende 1521 unter Einwirkung der Zwickauer (s. KG.) zuerst schwarmgeistige Wege, fiel 1523 während seines agitierenden Treibens in Orlamünde auch von Luthers AM. Lehre ab, fraternisierte während der Unruhen des Bauernkriegs sogar mit Hübmayer, Münzer 2c. und wurde, nachdem er dann einige Jahre (in Kemberg bei Wittenberg) sich ruhiger verhalten, 1528 dauernd aus Kursachsen verwiesen. Er wirkte später in der Schweiz, zuerst als Pfarrer zu Altstätten, dann als Diak. in Zürich, seit 1534 als Prediger und Professor in Basel, wo er 25. Dez. 1541 starb. — Unter seinen Schriften sind von besonderem Interesse: 152 theses de natura, lege et gratia contra scholasticos 1517 (vom 26. April d. J., also ein halbes Jahr früher als Luthers Sätze); Libellus de canonicis scripturis 1520 (hier bereits die nachmosaische Abfassung des Pentateuch behauptet; vgl. den Text des Schriftchens b. Credner, Z. Gesch. des Kanon, S. 291); Von päpstlicher Heiligkeit 1520; Articuli super celebratione messarum sacramenti 1521; Von beiden Gestalten der beiden Messen 1522; Entschuldigung des falschen Namens des Aufruhrs, so ihm mit Unrecht ist aufgelegt worden, 1525. Vgl. als Hauptbiogr.: Jäger, A. B. v. Karlst., 1856.

Thomas Münzer (Monetarius), geb. 1489 zu Stolberg im Harz, seit 1520 Prediger in Zwickau, Prag, Nordhausen, Allstedt, Mühlhausen, enthauptet 14 Tage nach der Niederlage der Wiedertäufer bei Frankenhausen, 30. Mai 1525. Hauptschrift: „Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg" 2c., 1524.

Joh. Denk, gen. „der Wiedertäufer Abt oder „Papst", geb. entweder in Bayern oder in der Schweiz, 1523 Rektor der Sebaldusschule in Nürnberg, von da vertrieben seit 1524 in Ausgsburg und Straßburg, † 1527 an der Pest in Basel. Er schrieb u. a.: „Was geredt sey, das die Schrift sagt: Gott thue und mache guts und böses"; „Vom gsatz Gottes, wie das gsatz aufgehoben worden sey und doch erfüllet werden muß" (beide 1526). Vgl. L. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer, Leipzig 1882 (stark idealisierend und nur mit krit. Vorsicht benutzbar).

Ludwig Hätzer, geb. zu Bischofszell im Thurgau ca. 1500, von Zwingli aus Zürich vertrieben 1525, dann in Basel und anderen Rheinstädten für seine wiedertäufer. Lehren agi-

tierend, wegen Polygamie enthauptet 1529 zu Costnitz; übrigens „ein fürbündig gelerter Mann“ (Seb. Frank), trilinguis, bes. tüchtiger Kenner des Hebräischen und daher in seiner immer noch beachtenswerten Übersetzung der Propheten des A. T.s aus dem Grundtexte (1527 herausg., zus. mit Denk) sogar Luthers Vorgänger geworden. Vgl. Th. Keim, Jahrbb. f. d. Theol. 1856.

Balthasar Hübmayer (Hübmör), geb. 1480 zu Friedberg bei Augsburg (daher auch Pacimontanus), Schüler und Kollege Ecks in Ingolstadt, später in Regensburg, seit 1522 Pfarrer in Waldshut a. Rh., wo er im folgenden Jahr zu Ostern ein Wiedertäuferkonzil abhielt; seit seiner Vertreibung aus der Schweiz durch Zwingli Prediger zu Nikolsburg in Mähren, verbrannt zu Wien 1528 (zahlreiche deutsche Traktate, meist gegen die Kindertaufe).

Melchior Hofmann, zuerst Kürschner in Schwaben, dann als unruhiger, enthusiast. Wanderapostel in Livland, Dänemark, Sachsen, Friesland, Holland, am Rhein wirkend, gest. um 1543, nachdem er als Lehrer von Jan Matthys zu einem Hauptvorbereiter des Münsterer Wiedertäuferaufruhrs geworden. Hauptschrift: „De ordonnantie Godts“ (geschr. in Emden, 1530). Vgl. bes. W. Leonderß, M. H., Harlem 1883 (holl.) und F. O. zur Linden, M. H., ein Prophet der Wiedertäufer, 1885.

Joh. Campanus aus Jülich, 1528—32 in Wittenberg, dann wegen Verbreitung anabaptistischer und antitrinitar. Schriften (z. B. „Wider die ganze Welt nach den Aposteln“; „Göttlicher und heiliger Schrift Restitution und Besserung“), vertrieben, gestorben nach langer Kerkerhaft im Cleveschen angeblich erst nach 1570.

David Joris, Glasmaler aus Delft, seit 1544 pseudonym als Joh. v. Brügge in Basel lebend, daselbst † 1556, trug in s. „Wonderboek“ (1542) u. a. Schriften sabellianische, antitrinitar. und anabaptistische Irrlehren, verbunden auch mit antinomist. Grundsätzen und fleischlich-chiliast. Ideen, vor (vgl. Nippold, Ztschr. f. hist. Theol. 1863. 64).

Sebastian Frank aus Donauwörth, gleich Vorigem viel gewanderter myst. Schwärmer, abwechselnd Buchdrucker und Seifensieder, ausgewiesen aus Nürnberg, Straßburg und Ulm, † 1542 in Basel, eiferte in zahlreichen und von ihm selbst gedruckten Traktaten gegen die angebl. schriftvergötternde Abgötterei Luthers und setzte derselben stark pantheistisch klingende myst. Lehren entgegen („Guldin Arch.“; „Baum des Wissens Gutes und Böses“; „Paradoxa, d. i. Wunderred aus der h. Schrift“; „Das verbütschiert mit siben Sigeln verschlossen Buch“ ꝛc.), leistete übrigens als Historiker und Geograph für seine Zeit Anerkennenswertes (Chronika, Zeytbuch und Geschichtsbibel; Cosmographie oder Weltbuch). Vgl. über ihn C. A. Hase 1869; A. Feldner 1872; O. Haggenmacher 1886.

Agrippa v. Nettesheim, gelehrter Humanist und Polyhistor (Theologe, Jurist, kabbalistischer Philos. und Mediz.), nach abenteuerreichem Wanderleben † 1535 (De occulta philos.; De incertitudine et vanitate scientiarum). Vgl. s. Leben von Meiners 1795, Prost 1881, Morley 1856 (engl., 2 vols.).

Theophrastus Paracelsus (vollst. Philippus Aureolus Theophr. Bombastus Parac. ab Hohenheim), geb. 1493 zu Einsiedeln in Schwyz, 1526—28 Prof. f. Mediz. und Chir. in Basel, † 1541 in Salzburg; prahlerisch dünkelhafter und doch genial tiefsinniger Theosoph, wichtig wegen seines auf die beiden Folgenden geübten Einflusses (Opp. omn., 10 t, f., Basel 1589. Vgl. Marx 1842; Stanelli 1884; Mook 1884).

Valentin Weigel, luth. Prediger in Zschopau i. S., sogar Unterzeichner der Konkordienformel, † 1588, wurde als stark heterodoxer myst. Schwärmer (Verächter der kirchlichen Theologie, ja des geschriebenen Wortes überhaupt, gelegentlich auch Vertreter radikaler sozialpolitischer Phantasi.) erst seit 1609 bekannt, wo sein Schüler Weickert seine nachgel. Schriften herauszugeben begann (dabei eine Kirchen- und Hauspostille; Der güldin Gryff, d. i. Anleitung alle Dinge ohne Irrtum zu erkennen; Büchlein vom Gebet ꝛc). Ein besonders wichtiger Traktat: „Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes, nach der hl. Dreieinigkeit“, wurde erst durch seinen neuesten Biogr. ediert. Vgl. über ihn L. O. Opel 1864 und besonders Aug. Israel, Zschopau 1888.

Über Esajas Stiefel † 1627 und Ezechiel Meth † 1640, beide aus Langensalza, Vertreter von ähnlichen spiritualist. Lehren wie die Weigelschen, s. Göschel, Chronik der Stadt Langensalza, II, 1818. Wichtiger als diese Verfasser unbedeutender Traktätlein wurde ein anderer Geistesjünger Weigels:

Jakob Böhme (Böhm), gen. Philosophus teutonicus, geb. in Görlitz 1575, Schuhmachermeister daselbst seit 1594, wegen seiner myst. Traktate seit 1612 mehrfach verfolgt, besonders durch den orthodoxen Stadtpfarrer Richter, † 17. Nov. 1624. Er huldigte einem nicht etwa pantheist., wohl aber gnostisch-emanatistischen Gottesbegriff, sofern er den Ursprung aller entgegengesetzten Existenzen (Gut und Böse, Süß und Bitter, Licht und Finster) in die, übrigens trinitarisch gedachte Gottheit hineinverlegte. Hauptschriften: Aurora od. die Morgenröthe im Aufgang; Mysterium magnum; Der Weg zu Christo; Psychol. vera, ꝛc. Vgl. seine Werke, herausgegeben von Schiebler, 6 Bde. 1831 ff., sowie von den überaus zahlreichen

Monographien besonders Fechner 1857; Peip 1860; Harleß 1870, 2. Aufl. 1882; Martensen 1882.

II. Diesen deutschen Vertretern des Schwärmertums sind zwei bes. berühmt gewordene Südeuropäer anzureihen:

Michael Servet (Servede; vollst.: Mich. Servet y Reves), geb. 1511 zu Tudela (nicht zu Villanueva) in Spanien, berühmter Naturphilosoph und Arzt (einer der ersten Entdecker des Blutkreislaufs), verbrannt auf Calvins Betrieb in Genf 27. Okt. 1527 als hartnäckiger antitrinitar. Ketzer und Gotteslästerer. Sein neuplaton.-myst. Lehrsystem (dargelegt in De Trinitatis erroribus l. VII, Straßburg 1531 ff. und in der Hauptschrift: Christianismi restitutio, Vienne 1553) trägt zwar christocentrischen Charakter, pantheisiert aber aufs stärkste und schließt Leugnung der Erbsünde, der Gegenwart Christi im AM., Verwerfung der Kindertaufe in sich. Vgl. B. Pünjer, De doctr. M. Serveti 1875, sowie die zahlreichen (wegen ihrer idealisierenden Tendenz vorsichtig zu benutzenden) Servetmonographien von H. Tollin, namentlich: „Servets Charakterbild" 1876, und: „Das Lehrsystem Servets", 3 Bde., 1876 f.

Giordano Bruno aus Nola in Campanien, Dominikanermönch, aber bald mit dem Kath. zerfallen, zwischen 1590 und 1592 aus Italien vertrieben in Genf, Paris, London, Wittenberg (1586—88) und anderen Orten lehrend, zuletzt wieder in Italien und hier 17. Febr. 1600 als Ketzer und Gotteslästerer in Rom verbrannt. Sein besonders an Nicol. Cusanus anknüpfendes System besteht wesentlich in einer pantheist. All-Eins-Lehre. Vgl. bes. Bartholmés (2 vols., Par. 1846); F. Clemens 1847; Scartazzini 1867; Chr. Sigwart 1880; Brunnhofer 1882.

Siehe im allgemeinen noch F. Trechsel, Geschichte der protestantischen Antitrinitarier vor F. Socin, 2 Bde. 1839—44; Mor. Carriere, Die philos. Weltansch. der Reformations-Zeit, 2. Aufl. 1887; B. Pünjer, Gesch. der chr. Religionsphilosophie seit der Reformation, I, 1880.

2. Die Theologie des Unitarismus.*)

Dem durch Lälius und Faustus Socin in Polen begründeten und dann, nach kurzer Blüte an ihrem dortigen Hauptherde der Rakower Hochschule (bis 1638), teils nach Deutschland (Altorf), teils nach Holland (Amsterdam) übergewanderten älteren Unitariertum, welches gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts ausstarb, folgte seitdem, hauptsächlich ins Leben gerufen durch Joseph Priestley aus Birmingham († 1804), eine jüngere, in England und mehr noch in Neuengland sich ausbreitende Unitarierschule, welche von jener polnisch-deutschen Vorgängerin sich besonders durch ihre mehr naturalistisch-pantheistisch, als supranat.-deistisch gearteten Grundansichten unterscheidet.

I. Sozinianische Theologen. Lälius Socinus, † 1562 in Zürich, ist wesentlich nur durch den auf seinen Neffen Faustus geübten Einfluß, nicht durch eigene bed. schriftl. Arbeiten wichtig geworden. — Faustus Socinus aus Siena (daher F. Senensis), geb. 1539, † 1604, wurde von seinen Anhängern als ein weit gründlicherer Zerstörer der Abgötterei Roms, als sowohl Luther wie Calvin gefeiert; vgl. das Epigramm:

Alta ruit Babylon: destruxit tecta Lutherus,
Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus.

Über den äußeren Gang seines Wirkens s. d. KG. S. Schrr., gesammelt von s. Enkel Wissowatius in t. I und II der Bibliotheca Fratrum Polonorum (1656), umschließen zunächst eine Anzahl Jugendwerke aus seiner vorpolnischen Zeit, wie Explicat. primae partis cap. 1 Ev. Jo.; De S. Scripturae auctoritate; De Jesu Christo servatore; De statu primi hominis ante lapsum. Sodann als Hauptwerke aus der Zeit seines reiferen Wirkens in Polen: Praelectiones theoll.; Christianae religionis brevissima Institutio. Nicht unmittelbar von ihm verfaßt, sondern auf Grund seiner Schriften redigiert ist die Catechesis Racoviensis von 1605 (s. d. Symb.) — Spätere Haupttheologen des Socinianismus waren: Val. Schmalz † 1622, der Hauptredaktor des gen. Kat.; Joh. Völkel aus Grimma, † 1612 (De vera religione, herausg. von F. Crell 1630); Hieron. Moskorzowsky (Moscorovius) † 1625; Christoph Ostorodt † 1611 (Unterricht von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion); Joh. Crell † 1631 (De uno Deo Patre; zahlreiche bibl. Kommen-

*) Mit Rücksicht auf die eingehendere Charakteristik der einzelnen Sekten, welche der vorletzte Abschn. der v. Schéeleschen Symbolik in Bd. III bringt, wird hier nur in aller Kürze über ihre hauptsächl. theologischen Erscheinungen gehandelt.

tare ꝛc.); Jonas Schlichting † 1661 (De trinitate, de moralibus V. et N. T., itemque de eucharist. et bapt., 1637); Ernst Soner, Prof. in Altorf, † 1612 (Von der Ewigkeit der Höllenstrafen ꝛc.); Samuel Crell, gen. Artemonius, Enkel jenes Joh. Crell, gest. in Amsterdam 1747 (Vom 1. Adam; De initio Ev. Joh., etc.).

II. Engl. u. amerikan. Unitarier. John Biddle, wegen seines „Arianismus" mehrfach verfolgt, gest. im Kerker unter Karl II. Stuart 1662 (Twelve arguments against the deity of the Holy Spirit; Life of Socinus, etc); Theophil Lindsey, Gründer einer unitar. Gemeinde in London 1774, † 1808; Joseph Priestley, unitar. Prediger in Leeds seit 1768 (wo er zum Entdecker des Sauerstoffs wurde), und seit 1780 in Birmingham, von wo ein Ausbruch der Volkswut ihn 1791 verdrängte; später zu Northumberland in Pennsylvanien, wo er zahlreiche historische und apologetische Werke (z. B. General hist. of the chr. Church, 4 vols; Jesus and Socrates; Krit. von T. Paines Age of Reason ꝛc.) verfaßte und 1804 starb. Seine Werke erschienen gesammelt in 26 Bänden, 1817—32 (dabei auch seine Selbstbiographie mit Fortsetzung von seinem Sohn [zuerst erschienen 1806/7]). — Spätere Haupttheologen des nordamerican. Unitarismus: Ellery Channing † 1842 (vgl. über ihn Remusat 1861 und Lavollée 1876 [beide französ.]); Theod. Parker † 1860 (Works, 14 vols, 1863 ff.; Biographien von Weiß 1863, Réville 1866, Frothingham 1876); R. Waldo Emerson † 1882.

Vgl. überh. O. Fock, Der Socinianismus, 2 Bde., Kiel 1847; Herzog-Zöckler, Art. „Socin." in PRE.²; W. Turner, Lives of eminent Unitarians, 2 vols. London 1840—43; James Martineau, Unitarian Christianity, ten lectures etc., Lond. 1881.

3. Die Theologie der baptistischen und mystischen Sekten.

Entsprechend ihrer überwiegend praktischen Art und Geistesrichtung hat die Gruppe der wiedertäuferisch gerichteten Sekten verhältnismäßig nur wenige durch wissenschaftliche Leistungen glänzende Theologen hervorgebracht. Die Verdienste der Mehrzahl ihrer theologischen Vertreter gehören, ganz wie dies bei C. H. Spurgeon, dem größten jetzt lebenden Baptisten-Prediger der Fall ist, fast ausschließlich dem praktisch-theologischen Bereiche an. — Etwas reicher an wissenschaftlichen Kapazitäten und genialen Denkern und Forschern erscheint die Gruppe der mystisch gerichteten Denominationen, besonders wenn man ihre vergleichsweise geringe Ausbreitung und mäßige Bekennerzahl in Betracht zieht.

I. Mennoniten. Menno Simonis (Simons Sohn), geb. 1492 zu Wittmarsum in Friesland und anfangs katholischer Priester daselbst, seit 1536 zu den Wiedertäufern übergegangen und zum Sammler und Organisator von deren versprengten Resten in Norddeutschland geworden, mit abwechselndem Wirken in Emden, Lübeck, Wismar ꝛc. und unter vielen Abenteuern und Leiden, † 13. Jan. 1559 zu Oldesloe. Hauptschriften: De Fondamentboek (Darlegung seiner gemäßigt anab. Lehrweise mit Polemik wider David Joris und andere unlautere Elemente im Wiedertäufertum) und: Klaare beantwoording over eene Schrift van Gellius Faber. Vgl. s. Werke, gesamm. 1562 (hochdeutsch 1575), sowie vollständiger unter dem Titel: Groot Sommarie 1601; am besten 1681. Biogrr. von Harder 1846; Roosen 1848; Browne (eng.) 1857. — Aus späterer Zeit bes. der Geschichtschreiber der Sekte: H. Schijn † 1727, Historia Mennonitarum, 2 t., Amsterd. 1723; n. Aufl. in 3 Bdn. 1743 ff.

II. Baptisten. Hanserd Knollys, ausgez. baptist. Prediger, † in London 1691, Verf. einer hebr. Gramm., einer Selbstbiogr., sowie erbaulicher Schriften wie: Flaming fire in Zion 1646 u. a. Nach ihm hat der 1845 gegründete Verein zur Publikation älterer baptistischer Schriften sich benannt: the Hans. Knollys Society. Roger Williams, ein Hauptvorkämpfer des Baptism. in Neuengland (dahin ausgewandert als von Erzb. Laud. vertriebener Presbyt. 1631, zum Bapt. übergetreten 1639), † 1683 (Works, 6 vols in 4., Providence 1866—74). — Benjamin Keach † 1704, gefeierter Prediger und Erbauungsschriftsteller von streng calvinischer (partikularbapt.) Haltung; so in s. Tropologia, a key to open Scripture metaphors and types, 1681; s. Travels of Godliness und Travels of Ungodliness, s. War with the Devil, s. Gospel mysteries unveiled u. a. — Robert Hall in Bristol, † 1831 (Works, with a Memoir of his life by O. Gregory, 6 vols., L. 1832). — John Foster, des Vor. Freund und Mitstreiter im Kampf wider den mod. Unglauben, † 1843 (über ihn: Ryland 1846 und Everts 1849).

Vgl. überhaupt die Schriften jener H. Knollys' Soc. (10 vols. 1849—54); J. M.

Cramp, Gesch. der Baptisten, Hamburg 1873; Backus, Hist. of Baptists in N. England, 1871; W. R. Williams, Lectures on Baptist hist., 1877.

III. Schwenkfeldter. Kaspar Schwenkfeldt v. Ossig (Ossingk) b. Liegnitz, seit 1528 wegen spiritualistischer Lehrneuerungen aus Schlesien ausgewiesen, 1529–34 in Straßburg, dann an vielen Orten umhergeirrt, gest. in Ulm 10. Dez. 1561 (vgl. KG.). Hauptschrift: „Bekandtnus und Rechenschaft von den Hauptpunkten des chr. Glaubens“, 1547; dazu viele a. Traktate ꝛc., alles gesammelt durch Hans v. Ossig 1564: „Christlich orthodoxische Bücher und Schriften des edlen ꝛc. K. Schw.“ (4 Bde. f.) — eine übrigens weder krit. noch vollst. Ausg. Vgl. O. Kadelbach, Ausf. Gesch. Schw.s ꝛc., Lauban 1860.

IV. Labadisten. Jean de Labadie, abtrünniger Jesuit, ref. Prediger in Montauban, Genf, Middelburg, hier wegen seiner spiritualist.-asket. Schwärmerei abgesetzt und nun als Sektenhaupt in Amsterdam, dann in Herford i. Westf. (1670), zuletzt in Altona wirkend; gest. 1674. Seine Gehilfin wurde Anna Maria v. Schürmann aus Utrecht (die zweite Pallas oder „zehnte Muse“ genannt wegen ihrer eminenten Gelehrsamkeit, † 1678). Hauptschrift Labadies: „Deklarationsschrift, oder nähere Erklärung der reinen Lehre und des gesunden Glaubens J. v. L.s“ (auch lat. u. holl., 1671). Hauptschrift der Schürmann: *Εὐκληρία* s. melioris partis electio, 2 t. 1673—85 (eine apologet. Geschichte ihrer Sekte). Vgl. H. v. Barkum, L., 2 Bde. (holl.) 1831; Tschackert, A. M. v. Schürm., Goth. 1876; Ritschl, Geschichte des Pietismus, I.

V. Quäker. Von Georg Fox (1624—91), dem Stifter der Sekte, über dessen Wirken die KG. zu vgl., ist besonders sein Tagebuch hervorzuheben: A Journal, or histor. accounts of the life, travels and sufferings of G. F., London 1684. Desgl. von Will. Penn, dem Begründer und Veredler des nordamerikanischen Quäkertums († 1718), s. Summary of the hist., doctrine and discipl. of Friends, Lond. 1692 u. ö. Der eigentliche Haupttheologe der Sekte ist Robert Barclay, † 1690, Verfasser der beiden zu fast symbol. Ansehen gelangten und als Hauptquellen für den Lehrbegriff der Quäker dienenden Schrr.: Catechesis et fidei Confessio, 1673, sowie Theologiae vere christianae apologia 1676 u. a. Vgl. Symb. und das. auch die weitere hist. Lit. — Von neueren quäk. Theologen ist besonders verdient: Rob. Barclay d. J., ein Nachkomme jenes Älteren, Herausg. von Letters of early Friends, London 1841, und Verfasser der ausgez. Schrift: The inner life of the relig. societies of the Commonwealth, 2. edit., L. 1877.

VI. Swedenborgianer. Der Stifter dieser das unitar.-rationalist. mit dem myst.-theosoph. Element einigenden Partei, die im skandinav. luth. Kirchengebiete entsprungen, später in der Mehrzahl ihrer Vertreter nach England und Neuengland übergewandert ist, Immanuel v. Swedenborg (geb. 1688 in Stockholm als Sohn des Jesper Swedberg, späteren Bischofs von Westgothland, † 1772) schrieb in der Zeit vor seiner relig. Erweckung und angeblichen Inspiration, also vor 1743 verschiedene gelehrte Werke naturwissenschaftlichen und naturphilos. Inhalts. Nachher dann hauptsächlich: Arcana coelestia in Scr. S. detecta, 7 t. 4°, sowie Vera chr. religio, 2 t. — letzt. Werk vollendet am 19. Juni 1770, welchen Tag daher Sw. als Gründungstag der Kirche des Neuen Jerusalems betrachtete. Vgl. s. Leb. v. Ranz (2. A. 1850); Matter (franz. 1862); White (engl. 1867); J. G. Wilkinson (desgl., 2. ed. 1886). — Von späteren Theologen des Swedenborgianismus ist besonders hervorzuheben Imman. Tafel, Bibliothekar in Tübingen, Herausgeber und Übersetzer jener Arcana coelestia und Vera chr. rel., 1833 ff., 1855 ff.; auch Verf. einer „Sammlung von Urkunden betr. Leben und Char. Sw.s“, 1839 ff. u. a. Werke, wie: „Darstellung der Lehrgegensätze der Prott. und Kathh.“, 1835; „Swedenborg und s. Gegner“, 1841 ꝛc. — Der jüngere Rudolf Tafel in London gab seit 1872 eine „Wochenschrift der Neuen Kirche“ heraus (deren Jahrg. 1 u. 2 u. a. ein ausf. Leben Swedenborgs brachte).

D. Die Theologie der Traditionskirchen.

1. Die Theologie der griechischen Kirche.

Die Schroffheit, womit die anatolische Kirche den Einwirkungen der Reformation, besonders seit Aufstellung ihres „Orthodoxen Bekenntnisses“ 1643, sich verschlossen hält, bedingt und erklärt das geringe Maß selbständiger Haltung und geistiger Regsamkeit ihrer theologischen Vertreter. Dieselben beschäftigen sich größtenteils nur mit Polemik wider die Lateiner und den Protestantismus, meist unter einförmiger Wiederholung der seit Photius üblichen Argumente wider das filioque, den päpstlichen Primat ꝛc. Auch die in Rußlands Kirche seit Mitte des 18. Jahrhunderts aufgekommene protestan-

tierende Hoftheologie entbehrte jeder Originalität und lebenzeugenden Kraft. Erst neuestens hat teils das Rivalisieren mit den Leistungen der abendländischen Wissenschaft, teils die Entwicklung eines besonders an Deutschland sich anlehnenden selbständigen nationalen Kulturlebens und geistigen Strebens in Hellas, eine Reihe erfreulicher Erscheinungen — größtenteils ausgehend von der 1836/7 in Athen eröffneten hellenischen Universität — hervorgerufen, welche namentlich den Gebieten der Patristik und älteren Kirchengeschichte bereits manche dankenswerte Erträge zugeführt haben.

Byzantinische und russische Theologen. Jeremias II., Patriarch von Konstantinopel 1572—94, Verfasser mehrerer Schreiben an die Tübinger Theologen Crusius ꝛc., mit ablehnender Antwort an dieselben aus Anlaß der ihm übersandten C. Aug. (bei M. Cruſ., Turcograecia, vgl. Hdb. Bd. II S. 399). — Petrus Mogilas, Metropolit von Kiew 1633—47, Verf. der Conf. orthod. (s. Symb. und vgl. Gobulev, Pierre Mohila, métrop. de Kiew, et ses cooperateurs, 2 vols. Par. 1884). — Ignatius von Tobolsk, Demetrius von Rostow und Pitirim von Nischny-Nowgorod, Polemiker wider Rom und die Raskolniken; s. DG. am Schl. — Theophanes Prokopowitsch (-wicz) aus Kiew, Erzbischof von Nowgorod, Präs. des h. dirig. Synodus und theol. Hauptratgeber Peters d. Gr., † 1736; gleichfalls antioccidentalischer Polemiker (Verfasser eines Tract. de process. Sp. S. [Gotha 1772], der übrigens auf der Arbeit eines andern, des ehemaligen Lutheraners Adam Zernikow fußt), aber auch gelehrter Dogmatiker (Christiana orthod. theologia, 5 t., Königsberg 1773 f.). — Theophylakt, Archimandrit in Moskau, Verfasser der stark protestantisch gefärbten Schrift: Dogm. christ. theologiae orthod., 1773. — Platon, Metropolit von Moskau † 1812, vielgeltend unter Katharina II. und Alexander I., Verfasser eines (mehrfach lutheranisierenden) Lehrbuchs oder Katechismus, zuerst russisch für seinen Zögling, den Thronfolger Paul Petrowitsch, dann deutsch (Riga 1770), lat. (Moskau 1774). — Philaret, Metropolit von Moskau 1840—67, Verfasser zweier Katechismen, wovon der größere das seit 1839 offiziell eingeführte Hauptreligionsbuch der russisch orthodoxen Kirche ist (zahlreiche russische Ausgaben; griechisch z. B. Odessa 1848; deutsch St. Petersburg 1850; engl. bei Schaff, The Creeds of Christendom, t. II). — Makarius Buljakow, Erzbischof von Litthauen, seit 1879 Metropolit von Moskau (Einleitung in die orthod. Dgm. 1847; Orthod. dogmat. Theologie, 5 Bde., 1849 ff., deutsch [im Auszug] von Blumenthal, Moskau 1875). — Über Philaret von Tschernigow, Iwanzow-Platonow und andere Verfasser historischer Werke siehe Hdbch. Bd. II S. 16 f. — Ferner über den „Tischendorf der morgenländischen Kirche", Philoth. Bryennios von Nicomedien und seine wichtigen patristischen Urkundenfunde (1875. 83) ob., S. 19. 29 f. — Vgl. noch Pawlows (Professor in Moskau) Ausgabe älterer russischer Polemiker, Petersb. 1878, und desselben Werk über ältere Kanonsammlungen in griech. Hdss., Moskau 1874.

Hellenische Theologen. Theoklid Pharmakides, Professor in Athen, † 1867 (Καινὴ διαθήκη, mit Komment., 1842—47); Nikolaus Damalas, Dogmatiker (Περὶ ἀρχῶν, Leipzig 1865); Konst. Paparrhegopulos, Historiker in Athen (Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ꝛc., Bd. III [die ältere christliche Zeit bis auf Photios behandelnd] 1867); Diomedes Kyriakos (Ἱστορία ἐκκλ., 2 t. 1881, vgl. ob., S. 10); Spyridon Lambros (Die Bibliotheken der Klöster des Athos, 1881); Doroth. Scholarios von Larissa, † 1888 (Patristiker, s. ob., S. 14).

Vgl. noch im allgem.: Strahl, Das gelehrte Rußland, Leipzig 1828. Bassarow, Die russisch orthodoxe Kirche, Stuttgart 1873. — Ferner: Wiederanfänge der theologischen Literatur in Griechenland (Theol. Stud. u. Krit. 1841, I); Schmitt, Krit. Geschichte der neugriech. Kirche, Mainz 1840; Gaß, Symb. der griech. Kirche, S. 86—92 (und das. weit. Literatur).

2. Die römische vortridentinische Theologie.

Die Theologie der unmittelbaren katholischen Zeitgenossen und ersten Gegner der Reformatoren, bis zur Durchführung der dogmatisch-liturgischen Gegenreformation im Tridentinum, erscheint wesentlich als Fortsetzung der römisch-traditionalen Theologie des ausgehenden Mittelalters, mit unerheblichen Neuerungsversuchen zu Gunsten der allgemein gefühlten reformatorischen Zeitbedürfnisse, z. B. im Punkte teilweiser Abstreifung der scholastischen Lehrformen, der Anwendung deutscher Sprache für dogmatische Lehrbücher und

für den Schrifttext, der Berücksichtigung einiger Forderungen des Humanismus in Bezug auf freiere Schriftkritik. Nahezu die Hälfte der namhafteren Vertreter dieser Theologengruppe gehört dem Predigerorden an.

Thomas de Vio aus Gaëta, gen. Cajetanus, seit 1516 Dominik.-General, seit dem folgenden Jahr Kardinal, bekannt durch seine Verhandlung mit Luth. in Augsburg, † 1534, war ein ebenso schroff kurialistischer Kirchenrechtslehrer und Kirchenpolitiker (s. ob., S. 136), wie kirchlich unbefangener, ja hie und da vom Geiste der Kritik angewehter biblischer Exeget. Hauptwerke auf ersterem Gebiete: Tractat. de auctorit. Papae et Concilii 1511 (gegen das 2. Pisan. Konzil); auf letzterem: Commentar. in Pentat. l. V ad Clement. VII Papam 1530 („ein wahres enfant terrible der neueren römischen Genesisliteratur wegen seiner vielen auffallenden Heterodoxien" — Zöckler, Gesch. der Beziehh. I, 632). S. Werke ges. in 5 Bdn., Rom 1539. Vgl. Schillbach, De vita ac scriptis Th. de Vio Caj., 1881, und M. Limbourg (Ztschr. f. kath. Th. 1880, II).

Joh. Mayer aus Eck, gen. Dr. Eck, geb. 1486, seit 1510 Prof. theol. in Ingolstadt, † 1543. Über seine Gegnerschaft gegen Luther, Teilnahme an den Religionsgesprächen zu Leipzig, Regensburg rc. s. d. KG. Hauptschriften: De primatu Petri (Leo X. 1520 in Rom überreicht); Opera contra Lutherum. t. IV, 1590 ff. (von ihm selbst veranstaltete Ausgabe seiner antilutherischen Streitschriften); Enchiridion locorum comm. 1525 (katholisches Gegenstück zu Mel.s Loci, bis zum Jahre 1575 nicht weniger als 46 mal aufgelegt); deutsche Übers. der Vulg. 1537 rc. Vgl. d. Monogrr. von Wiedemann (1865) u. Albert (Ztschr. f. hist. Th. 1873).

Joh. Cochläus (eigtl. Dobeneck), Dechant in Frankfurt a. M., später Sekretär Georgs von Sachsen, zuletzt in Breslau, † 1552, verfaßte mit Eck, Faber und Wimpina zusammen die Confutat. Conf. Augustanae 1530, schrieb später gegen Melanchthons Apologie eine Velitatio (Geplänkel) 1532 und Philippicae Orationes, sowie nach Luthers Tode: Commentaria de actis et scriptis M. Luth. 1549. Vgl. Otto, J. C. 1874; Felician Geß, J. C., 1886.

Hieronymus Emser, Prof. in Erfurt, später Sekretär Georgs von Sachsen, † 1527, lieferte kurz vor seinem Tode eine deutsche Bibelübersetzung, die wesentlich nur Abdruck der Lutherschen (mit Korrekturen n. der Vulg. und der röm. Tradition) war.

Joh. Dietenberger † 1537, gleichf. Bibelverdeutscher (Mainz 1854; s. d. Biogr. v. Wedewer, Freiburg 1888).

Berthold Pirstinger, Bischof von Chiemsee (1508—25), † 1543, schrieb nach Niederlegung seines Episkopats eine Dgm. in deutscher Sprache: „Tewtsche Theologey" (1528) von zwar antiluth., aber auch antischolast. Haltung.

Melchior Canus (Cano), Prof. in Salamanca u. Provincial des Dominikanerordens, einflußr. Mitglied des Trienter Konzils während dessen erster Sessionsperiode, † 30. Sept. 1560. Seine Loci theologici (Salam. 1563) treten bei Festhaltung einer thomistischen Grundlage doch vielem Verderbten der späteren thomistisch-scholastischen Lehrweise gegenüber.

Domingo de Soto (Dominic. Sotus) † 1560 und Petr. de Soto † 1563, beide Dominikaner und Mitglieder des Trid. Konz. S. über sie und ihren skotist. Gegner Ambrosius Catharinus: PRE.² XIV, S. 447 ff.

Santes Pagninus aus Lucca, † 1541, hebr. Lexikograph und Grammatiker, Verf. einer latein. Übersetzung der ganzen Bibel aus dem Grundtexte nach der Methode des vierf. Schriftsinnes.

Sixtus v. Siena, ein bekehrter Jude, zuerst Franziskaner, nachher Dominikaner, † 1569, Verf. des in der Lit. der bibl. Isagogik epochemachenden Werks Bibliotheca sancta (s. Hdb. Bd. I S. 125).

Vgl. im allgemeinen: Hugo Lämmer, Die Vortrident. kath. Theol. des Reformations-Zeitalters. Berlin 1858.

3. Die jesuitische Normal-Theologie und ihre orthodoxen Rivalen (bis gegen 1800).

Die nachtridentische römische Theologie beharrt in der größten Mehrzahl ihrer Vertreter auf dem durch die Kontrareformation der Jahre 1545 bis 63 gelegten Grunde, indem sie an die damit ihr erteilten Normen sich mit Strenge bindet. Zu den Vertretern dieser neueren römischen Traditionaltheologie hat vor allen der Orden Loyolas ein namhaftes Kontingent gestellt. Doch glänzen diese jesuitischen Theologen durchschnittlich mehr nur durch strikte Rechtgläubigkeit und üppige literarische Produktivität, während die Angehörigen mehrerer mit ihnen rivalisierender Orden — besonders Oratorianer

und Benediktiner (Mauriner), z. Tl. auch Dominikaner und Franziskaner —, sowie manche zum Weltklerus gehörige Theologen ihnen an Geistesfrische und Originalität überlegen sind, ohne im Punkt der Gelehrsamkeit hinter ihnen zurückzustehen. Vereinzelte Regungen von Heterodoxie und kritischem Freisinn hat die Theologiegeschichte auch des Jesuitismus aufzuweisen; doch waltet bei der größten Mehrheit der nach Tausenden zählenden Schriftsteller des Ordens*) ein sklavisches Sichbinden an die Tradition vor. Für nicht wenige Zweige des theologischen Forschens und Darstellens bezeichnet die von ihnen geübte Thätigkeit nicht ein Vorwärtsschreiten zu Besserem, sondern entweder einen Rückschritt zu längst überwundenen Standpunkten und Methoden des Mittelalters oder eine direkte Verschlechterung. Von ihren Leistungen als theologischen Systematikern urteilt sogar ein Möhler: „Die Dogmatik verlor sich unter ihren Händen in ein leeres Gerippe von Verstandesbegriffen, während freilich die Moraltheologie einen besonders nachteiligen Einfluß von ihnen erlitten hat". In der Kirchengeschichte waren, wie ein anderer Kritiker katholischen Bekenntnisses urteilt, „ihre Leistungen gering und wegen ihrer Sucht, zu fälschen, vielfach geradezu schädlich".**) Wenn das erste Jahrhundert der jesuitischen Ordensgeschichte eine Anzahl relativ wertvoller Arbeiten auf biblisch-exegetischem Gebiete zu Tage gefördert hat, so sinkt während der folgenden Zeiten die Leistungsfähigkeit der Exegeten des Ordens auf ein um so tieferes Niveau herunter; dabei erscheinen selbst die besten jener älteren Schriftausleger mehr oder weniger gebunden durch die Autorität der Vulgata und bleiben der Ausübung textkritischer Thätigkeit fast gänzlich ferne. Die praktisch-theologischen und asketischen erbaulichen Schriften jesuitischer Autoren sind durchweg nur innerhalb römisch-kirchlicher Kreise genießbar; und selbst hier wirkt die Mehrheit derselben kraft ihres süßlich tändelnden Charakters, ihres üppigen Legendenschwalls und ihrer mariolatrischen Exzentricitäten mehr abstoßend als anziehend.

I. **Jesuitische Theologen.** — a. Exegeten. Joh. Maldonatus aus Span., Lehrer in Paris, gest. in Rom 1583, der größte Exeg. des Ordens, gleich bemerkenswert durch die grammat.-histor. Nüchternheit und Präzision seines Verfahrens, wie durch die klass. Eleganz seines Lat. (Comm. in 4 evv. 1596 u. ö.; in Jerem., Ez., Bar. et Dan., etc. Vgl. Le Prat, Maldonat et l'univ. de Paris au XVI. siècle, Par. 1859). Joh. Mariana † 1624 (Scholia in Vet. et N. Test.; vgl. über dens. noch unten); Nikol. Serrarius, Lehrer in Würzburg und Mainz, † 1609 (histor. BB. des A. T.s und kanon. Exx. des N.); Benedikt Pererius aus Valencia, gest. in Rom 1610 (Genes., Dan.; Selectae disputt. in S. Script., l. V); Wilh. Estius zu Douay † 1613 (nt. Exg.); Cornelius a Lapide in Löwen und Rom, † 1637 (Comm. in V. et N. T. [vollst., bis auf Pss. u. Hi.], enorm weitschweifig und mit Vorliebe beim allegor.-myst. Sinn verweilend). Ferner Tirinus † 1636, Bonfrere † 1642, Menochius † 1655, ꝛc.

b. Kirchen- u. Dogmenhistoriker. Jak. Sirmond in Paris, † 1651 (Sammler von Koncilienakten; Herausg. von KVV. wie Theodoret, Ennodius, Fulgentius ꝛc.); Dionys. Petavius aus Orleans, gen. Jesuitarum aquila, geb. 1583, † 1652 (Opus de theol. dogmatibus, 4 t. f. 1644 ff. [s. d. Einl. in die DG.]; Rationale temporum; Ausgg. von Epiphan. und Synesius); Ph. Labbé † 1667 (Concill. coll., t. 17 f., 1672 sq.); J. Hardouin † 1729 (Concill. coll., 12 t. f. 1715 sq. [mit vielen Fälschungen u. Weglassungen zu Gunsten des Papalsystems, weshalb das Pariser Parlament den Verkauf des Werks verbot]); Heribert Rosweyde † 1629 (Vitae Patrum s. hist. eremiticae l. X, 1628);

---

*) Vgl. das oben, S. 391, über die 9000 jesuit. Autoren der de Backerschen Bibliographie (schon gegen das Jahr 1860) Bemerkte.

**) J. Huber, Der Jesuitenorden (Berl. 1873), S. 406. Ebendas. S. 404 auch das oben angeführte Diktum Möhlers.

J. Bolland † 1665, Begründer des Riesenwerks der Acta sanctorum, Antv. 1643 ff.; Gottfr. Henschen † 1681 und Dan. Papebroch † 1714, hauptsächliche Fortführer dieses Werks (s. darüber die Einl. in die KG. und das. weitere Lit.).

c. Polemiker. Robert Bellarminus, 1542—1621, Kardinal seit 1599, Erzbischof von Capua 1602 ꝛc., „fortissimus omnium Ecclesiae cath. adv. protestantium errores propugnatorum" (Hurt., s. u.). Sein Hauptwerk: Disputationes de controversiis fidei adv. huius temp. haereticos (3 t. Ingolst. 1581 sq.; 4 t. Venet. 1596; Par. 1608 u. ö.) ist die mit fast symbol. Ansehen ausgestattete Replik Roms auf das Chemnitzsche Examen Conc. Trid. Die seitens der Jesuiten für ihren großen Ordensgenossen begehrte Heiligsprechung (etwa als Doctor immaculatus) konnte nicht zustandekommen, besonders wegen der pia fraus, die er, nach eigener Angabe in seiner Selbstbiogr., dem Papste Gregor XIV., behufs Beseitigung des Ärgernisses der fehlerreichen sixtinischen Vulg.-Ausgabe angeraten hatte und die in der Ed. Clementina (oder Sixtina altera) dann zur Ausführung kam. Mehrere Gesamtausgg. s. Werke, zuletzt 1874 ff. (12 Bde.). Vgl. über ihn H. Hurter im Nomencl. rec. theol. cath. I, p. 533 sq. und besonders Döllinger und Reusch, Die Selbstbiogr. des Kardinals Bellarmin, mit geschichtl. Erläut., Bonn 1887. — Sonstige Polemiker: Franz Coster † 1619 (Enchiridion controversiarum 1585 u. ö.); Martin Becanus (van der Beeck) † 1624 (Manuale controvv.); Jak. Gretser in Ingolstadt † 1625 (Defensio pontificum rom., Miscellanea polem.; auch vieles Archäologische, wie De cruce, De processionibus, De peregrinationibus etc. Opp. omn. 17 t. f., 1734 ff.); Ad. Tanner † 1632; Lorenz Forer † 1659 (eifriger Schmähschriftsteller wider Luther und die Lutheraner im 30jährigen Krieg; z. B.: Lutherus thaumaturgus; Septem characteres reformatoris Germaniae; Bellum ubiquisticum, 1627, ꝛc.).

d. Dogmatiker. Der größte ist Franz Suarez, geb. 1548 in Granada, † 1617 in Lissabon, Verfasser eines stupend gelehrten und scharfsinn. Thomas-Kommentars: Commentaria ac disputationes in D. Thom. (5 t. f.), und zahlreicher Traktate über einzelne Dogmen, wie: De div. gratia (3 t. f.), De sacramentis (2 t.), auch: Metaphysicae disputatt., 2 t. (Opp. omn., 23 t f., Venet. 1740—57). Vgl. bes. K. Werner, Fr. S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., Wien 1861. — Ferner: Ludwig Molina † 1600, berühmt auch als Naturrechtslehrer (De iustitia et iure), sowie bes. als Urheber der nach ihm benannten Kontroverse über die auxilia gratiae mit den Dominikanern (veranlaßt durch sein Hauptwerk: Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia, 1587; vgl. Schneemann, Die thomist.-molinist. Kontroverse, Freib. 1879 f.); Gregorius de Valentia † 1603 (Comment. theoll. l. IV); Hurtado de Mendoza † 1659 u. a.

e. Moralisten (Casuisten, großenteils von sittlich-laxer Tendenz). Francisc. Toletus † 1596 (Summa casuum conscientiae, oder ursprünglich: Instructio sacerdotum s. de septem peccatis, Rom 1601 u. ö.); Thom. Sanchez † 1610 (De sacram. matrim. disputt. ll. X. 1602 u. ö.); Mariana (s. o.), De rege et regis institutione 1599 (Erweisung der Probabilität des Tyrannenmords); Herm. Busenbaum † 1668 (Medulla theol. moralis 1645 — während der nächsten 30 Jahre 45 mal aufgelegt); Thom. Escobar † 1669 (Lib. theol. moralis 1644) u. viele andere (vgl. die Ethik). Über Thyrsus Gonzalez, Prof. in Salamanca, dann General des Ordens 1687—1705 und in dieser Stellung als Bekämpfer der verderblichen Laxheiten des Probabilismus (dem er einen etwas sittenstrengeren „Probabiliorismus" entgegenstellte) und Verursacher heftiger innerer Streitigkeiten berühmt geworden, vgl. bes. Döllinger und Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm. Kirche, 2 Bde., Nördlingen 1889.

f. Praktiker und Erbauungsschriftsteller. Außer Ign. Loyola (Exercitia spiritualia, s. KG.) bes. Petrus Canisius † 1597, erster deutscher Ordensprovinzial und hochgefeierter Katechismusvater des kath. Deutschland (Cat. maior oder genauer: Summa doctrinae et institutionis christianae 1554 — auch wohl Anticatechismus genannt wegen seiner wider Luther gerichteten Bestimmung; ferner Cat. minor oder Institutiones chr. pietatis 1566, beide fast unzähligemale aufgelegt). Ferner auch Bellarmin, gleichfalls Verfasser eines längere Zeit viel gebrauchten Katechismus und verschiedener asketischer Schriften (wie: De gemitu columbae; De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum; De arte bene moriendi etc.). Hieher gehören ferner die zahlreichen Mariologen des Ordens, wie Joh. Euseb. Nieremberg † 1658 (De affectu et amore erga Mariam Virg. Matrem 1645; Trophaea Mariana 1658); W. Gumppenberg (Atlas Marianus, 1673); Max Schmid (Hyperduliae maximae) u. a.; vgl. Huber, l. c. S. 315 ff. — [Über Liguori s. unt., II, c.]

II. **Sonstige Hauptsäulen der römischen Orthodoxie.** — a. Oratorianer. Cäsar Baronius, Kardinal, geboren 1538, † 1607, durch seine Annales ecclesiastici a Chr. nato ad ann. 1198 (1588—93, 12 t. f.) Bahnbrecher und Begründer der neueren röm. Kirchengeschichtsforschung (der röm. Anti-Flacius, gleichwie Bellarmin der röm. Anti-Chemnitz; vgl. Hdb. Bd. II S. 14). — Ferner dessen Fortsetzer bis z. J. 1565: Odoricus Raynaldus

† 1671. Ferner Ludw. Thomassinus † 1695, ber. als Nachahmer des Petavius auf dogmen-histor. Gebiete u. verdienter kirchl. Archäologe (Dogmata theoll., 3 t. f. 1680 u. ö.); Nicol. Malebranche † 1715, geistvoller christlicher Philosoph und Apologet (Conversations chrétiennes; Méditations chrét. et métaphysiques, etc.); Bern. Lamy † 1715, bibl. Altertumsforscher und Exeget; desgl. Jaques le Long † 1721 (Bibliotheca sacra — später vermehrt herausgegeben von Börner und Masch 1778); J. Bapt. Massillon † 1742, ausgezeichnetster Kanzelredner Frankreichs, der kathol. Demosthenes (Oeuvres compl., 2 vols., ed. Blampignon, Par. 1865; vgl. d. Gesch. d. Pred.). [Über Rich. Simon s. d. folg. Abschn.]

b. Benediktiner (Mauriner). Charles Dufresne Ducange † 1688, hochverdienter kirchlicher Philologe (Glossar. med. et inf. Lat. et Graec. — vgl. Hdb. Bd. II S. 25); Jean Mabillon † 1707, der gelehrteste und genialste Jünger des Benediktinerordens in neuerer Zeit, vor allem wichtig als Historiker seines Ordens (Acta SS. OS. B. 1668 sq. und Annales O. S. B. 1703 sq.), nicht minder verdient als Begründer der gelehrten Urkundenforschung (De re diplomatica, etc.), als liturgischer Forscher (De lit. Gallicana 1685) u. s. f. Vgl. über ihn Jadart (Reims 1879) und besonders Em. de Broglie, Mab. et la Société de l'Abb. de St. Germain, 2 vols., Par. 1888. — Ferner Thierry Ruinart † 1709 (Acta primorum martyrum 1689; auch Gehilfe des Vorigen bei den Acta SS., sowie sein Biograph); Bernard de Montfaucon † 1741 (Analecta graeca: Palaeographia gr.; Ausgg. von Athanas., Chrysostom, 2c.); Augustin Calmet, Abt zu Senones in Lothr., gest. in Paris 1757, gelehrter biblischer Forscher (Commentar. liter. et. crit., 23 t. 4; Dictionnaire de la Bible, 4 t.).

c. Sonstige Ordenstheologen. Laur. Surius † 1578, Karthäuser, gelehrter Hagiologe (De probatis vitis sanctorum, 6 t. 1570 u. ö.); J. Bona † 1674, Cisterciensergeneral, tüchtiger liturg. Forscher (De div. psalmodia; Rer. liturgicarum l. II, etc.); Ulr. Megerle, gen. Pater Abraham a S. Clara, † 1707, Augustiner-Eremit in Wien, berühmt als volkstümlicher Kanzelredner; Lucas Wadding, gelehrter Minorit, † 1657, Geschichtschreiber seines Ordens (Annales minorum, 7 t. f. 1625; 8 t. 1645 sq.), auch Herausg. der Werke des Duns Scotus (Lyon 1639 ff.); Ant. Pagi, gleichfalls Franziskaner, † 1699, scharfsinniger Kritiker und Korrektor des Baronius (Critica hist.-chronologica); Martin v. Cochem † 1712, Kapuziner, beliebter asket. Schriftsteller (von krassabergl. Richtung); Domingo Bannez † 1604, gelehrter dominikan. Scholastiker, Hauptgegner jenes Molina im Streit über die auxilia gratiae; Franc. Combefisius † 1679, Dominikaner, gel. patrist. Forscher (Patrum bibliothecae novum auctarium etc.; Ausgg. von Maximus Confessor 2c.); Jac. Quétif († 1698) und Jac. Echard († 1724), beide Dominikaner und verdient als Literaturhistoriker des Predigerordens (s. ob., S. 15). — Als Gründer des der Gesellschaft Jesu vorzugsweise geistesverwandten neuen Ordens der Redemptoristen (gestiftet 1732) ist Alfons Maria de Liguori (geb. 1696 in Neapel, Bischof von S. Agatha 1762, † 1787, heilig gesprochen 1839) namentlich einflußreich geworden. Der Geist seiner Schriften ist ein durchaus jesuitischer; besonders vertritt er im Punkte des Probabilismus und der Mariologie ganz die jesuitische Doktrin (Hauptwerk: Theol. moralis, 2 t. 1755 und dann sehr oft [zuletzt Venet. 1882]). Vgl. die Biogrr. von Jeancard 1829 (deutsch 1840; 2. A. 1857); Saintrain 1883; Dilgskron 1887.

d. Nicht-Ordenstheologen. Carlo Borromeo, Kard.-Erzb. v. Mailand, † 1584, ausgez. Kirchenfürst u. Pastoraltheol. (Instructiones pro confessariis; Instructt. pastorum etc. Vgl. s. L. v. Dieringer 1846, v. Sala [it., 4 Bde., 1857], v. Silvain [franz. 1884]). — Ferner Lukas Holstenius, früher Lutheraner, 1625 zur römischen Kirche übergetreten, später Präfekt der Vatikan. Bibliothek in Rom, † 1661 (Codex regularum monasticarum etc.); Leo Allatius, griech. Konvertit in Rom, † 1669 (De ecclesiae occid. et orient. perpetua consensione, etc.); Anton Muratori 1750, berühmter italienischer Historiker und Altertumsforscher (Antiquitt. Ital. M. Aevi, 6 t. f.; Scriptores rer. Italicar., 28 t.); J. Dominicus Mansi † 1769 (bester Konziliensammler: Concill. coll., 31 t. f. 1759 ff.); Joseph Simon Assemani, Maronit, Kustos der Vatikan. Bibliothek, † 1768 (Bibliotheca orientalis, 4 t. 1719); dessen Neffen Stephan Evodius A. und Jos. Aloys. A. (†† 1782), u. a.

Im allgem. vgl. die oben, S. 15, genannten Werke von Brühl, Werner, Hurter bes. Bd. I u. II des letzteren (von Werner die neue Ausg. 1889).

4. Heterodoxe Neben- und Gegenströmungen im Katholizismus des 16., 17. und 18. Jahrhunderts.

Von den dreierlei Oppositionsrichtungen der neueren katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil: der quietistisch-mystischen, der augustini-

schen (jansenistischen) und der nationalkirchlichen — welche letztere wieder in eine französische (Gallikanismus) und eine deutsch-österreichische (Josephinismus) zerfällt — glänzt hauptsächlich nur die mittlere durch einen beträchtlicheren Reichtum an tüchtigen Vertretern der wissenschaftlichen Theologie. In den Reihen der Gallikaner und ihrer deutschen Geistesverwandten regt sich gegen den Schluß des in Rede stehenden Zeitraums eine kritisch negierende und rationalisierende Denk- und Lehrweise, die mit der gleichzeitigen Aufklärungstheologie des Protestantismus Fühlung sucht. Sie produziert wenigstens einzelne beachtenswerte Parallelen zu den Leistungen des letzteren.

I. **Quietisten und Mystiker** (neuere Geistesverwandte von Eckart, Suso, Ruysbroek, bezw. von Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura). a. In Spanien vertritt diese Richtung einmal die seitens der Inquisition vielfach verfolgte Sekte der Alombrados, andererseits eine Reihe kirchlicher Mönchsheiligen, wovon mehrere, ungeachtet vorübergehender inquisitorischer Belästigungen, die auch ihnen zu teil wurden, sogar die Ehre der Kanonisation erlangt haben. So das ber. Dreigestirn: Petrus v. Alcantara † 1562, Stifter der strengsten Franziskaner-Barfüßer Reform, Verfasser des für die Lehre und Praxis vom Herzensgebet wichtig gewordenen Traktats De orat. et meditatione (1545), Teresa de Jesus † 1582, aus Avila, Gründerin der Kongregat. der unbeschuhten Carmeliterinnen und hochgefeierte, schon 1622 heilig gesprochene mystische Theologin (Verfasserin ausgezeichneter Schriften in spanischer Sprache, wie: Vida [Selbstbiogr.], Castillo interior [Seelenburg], Camino de perfecion [Weg zur Vollkommenheit], Coplas und Canciones [geistliche Lieder und Gedichte] — alles gesammelt in ihren Obras 1588 u. ö.) und Joh. de Cruce (Juan de la Cruz) † 1591, der Vorigen geistl. Sohn, Beichtvater u. Reformgehilfe, gleichfalls geschätzter myst.-asket. Schriftsteller und Dichter (Ascensus montis Carmeli; Obscura Nox animae; Flamma Amoris viva, etc.). Vgl. Zöckler, Pet. v. Alc., Teresa und Joh. v. Kreuz (Ztschr. f. luth. Theol. 1864), sowie f. Teresa noch Hofele (Regensb. 1882), und Pingsmann (Köln 1886). Nahe steht dieser Gruppe Luis de Leon (Ludov. Legionensis), der Veranstalter jener ersten Ausgabe von Teresas Werken, gleichfalls reichbegabter geistl. Dichter, Verfasser einer spanischen Übersetzung des Hohenlieds, wegen deren er 5 Jahre im Kerker der Inquisition schmachten mußte (vgl. über ihn C. A. Wilkens, Halle 1866, und Reusch, Bonn 1873).

b. Ein italienischer Geistesjünger Teresas war Franz v. Sales, Titularbischof von Genf in Annecy, † 1622, kanonis. 1665, zum Doctor ecclesiae promoviert 1877. Seine Mystik — entwickelt in hochgeschätzten Erbauungsschriften wie Philothea, Theotime etc. — trägt ungeachtet ihres vielfachen Zurückgehens auf die glutvoll schmachtenden Lehren seines spanischen Vorbilds doch einen wesentlich kirchl. Charakter. Anders Michael Molinos, ein aus Saragossa stammender, aber seit 1669 in Rom lehrender Priester, † 1697, nachdem er zehn Jahre zuvor 69 Sätze aus s. Schrift Guida spirituale [Manuductio spiritualis] und anderen Traktaten abzuschwören genötigt worden (vgl. Scharling, Ztschr. f. hist. Theol. 1854. 55; Heppe, Quietist. Myst. in der kath. Kirche, S. 110 ff.; J. Bigelow, Mol. the Quietist, N.-Y. 1883). Über Kardinal Petrucci, † 1701, u. a. ital. Molinisten s. den Art. „Molinos" in PRE.[2] X.

c. Französische Mystiker. Antoinette Bourignon aus Lille, † 1680, war eigentlich mehr theosophisch-apokalypt. Schwärmerin, doch auch mit quietistischen Ideen (Oeuvres, 21 vols., ed. P. Poiret, Amstd. 1679 sq.; vgl. Klose, Ztschr. f. hist. Theol. 1851). — Jeanne Maria Bouvières de la Mothe Guyon † 1717, die französ. Teresa, hart verfolgt und mehrmals eingekerkert, trotz des nicht eigentl. molinistischen Charakters ihrer Lehren (Hauptschriften: Les torrens spirituels; Discours spirituels; Ausl. des HL.; Selbstbiogr. ꝛc. Oeuvres, 20 vols., ed. Poiret, Cologne 1715 ff.; vgl. Hermes, 1845; Libouroux 1876; Guerrier 1881). — Anhänger der Guyon: ihr Beichtvater, der Barnabit Lacombe, † 1699 (wahnsinnig geworden ob der erlittenen Verfolgungen); Pierre Poiret aus Metz, pfälz. Hofprediger in Zweibrücken, † 1719, Herausgeber der Werke jener beiden; bedingterweise auch Franç. Salignac de la Mothe Fenelon, Erzbischof von Cambray, † 1715, Verteidiger eines Teils der Lehren der Guyon in seiner Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, 1697, sonst auch bedeutend als Kanzelredner und Pastoraltheologe (Traité sur la ministère des pasteurs; Dialogue sur l'éloquence; Directions pour la conscience d'un roi [erst 1734 erschienen]; Dialogues des morts, etc.), sowie als Apologet (Démonstrat. de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature, 1713). Vgl. über ihn bes. Wunderlich und Hunnius (beide 1873); Libouroux, Bossuet et Fén., 1876. — Ein späterer theosoph. Mystiker Frankreichs

war der edle Louis Claude de St. Martin, † 1803, gen. le philosophe inconnu (vgl. über ihn Matter, Paris 1862).

d. Deutsche Mystiker. Angelus Silesius (Joh. Scheffler) † 1677, prot. Arzt in Breslau, zum kathol. Bekenntnis konvertiert 1653, seitdem fanat. Bekämpfer der luth. Kirche in s. Ecclesiologia, einer Sammlung von Streitschriften; daneben tiefsinn. myst. Dichter (Heilige Seelenlust; Cherubin. Wandersmann; vgl. über ihn Kahlert 1853; Kern 1866 u. a.); Friedr. Leop. Graf zu Stolberg, geb. 1750, aufgewachsen als Protestant, aber unter dem Einfluß des sog. Münsterer Kreises frommer Katholiken (wie: Amalia v. Galitzin, v. Fürstenberg, Overberg &c.) 1800 zur kath. Kirche übergetreten, gest. 1819 mit Hinterlassung einer unvollendeten „Gesch. der Relig. Jesu" 1806 ff. (15 Bde., bis zum Jahre 430 reichend [später fortgesetzt von v. Kerz &c., s. KG.]; vgl. die ausführliche, aber lobrednerisch-tendenz. Biographie von J. Janssen, Freibg. 1882, sowie W. Baur in PRE.[2]). — J. Mich. Sailer, geb. 1751, gest. als Bischof von Regensburg 1832, Begründer der wegen ihrer irenischen Haltung gegenüber dem Protestantismus römischerseits viel angefochtenen und als Sekte der „Aftermystiker" geschmähten schwäbischen Mystikerschule, bes. seit seinem Wirken als Professor in Dillingen 1784 ff. (Werke, 40 Bde., herausg. von Widmer, 1830–42; vgl. die Biogrr. von Bodemann 1856; Aichinger 1865; Meßmer 1876). S. Hauptanhänger: Mich. Wittmann, sein Nachfolger als Bischof von Regensburg, † 1833; Martin Boos † 1825, der „Prediger der Gerechtigkeit", zuletzt Pfarrer in Sayn; Melchior v. Diepenbrock, Fürstbischof von Breslau und Cardinal, † 1853; Joh. Evangelist Goßner † 1858 und Aloys Henhöfer † 1862 — die beiden letzten als Protestanten gestorben (vgl. Goßner über Boos 1826; Förster und Reinkens über Diepenbrock (1856. 81) und besonders H. Dalton über Goßner 1873; 2. Aufl. 1878).

II. **Augustinianer,** insbes. Jansenisten. Michael Bajus (le Bay), seit 1551 Professor in Löwen, † 1589, Vertreter einer entschieden augustin. Lehre von der Sünde und Gnade (Bajanismus), die 1567 zum erstenmale von Pius V. verdammt wurde; auch energischer Bekämpfer der laxen Morallehre des Jesuitismus, besonders seit 1587 (Oeuvres ed. Gerberon 1696; vgl. Linsenmann, Bajus und die Grundlegung des Jansenismus 1867, sowie Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten [ob., S. 194]); Joh. Hessels † 1566, Kollege und Mitstreiter des Vor. — Cornelius Jansen, Hauptschüler des Bajus, geb. 1585, seit 1630 Professor in Löwen, 1636 Bischof von Ypern, † 1638. Sein zum Ausgangspunkt der Jansenistischen Streitigkeiten gewordenes nachgelassenes Werk: Augustinus, s. Doctrina S. Augustini de hum. naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses erschien Löwen 1640, 3 t. f. (vgl. Leydecker, Historia Jansenismi Traj. 1695; [Gerberon]. Hist. gén. du Jansénisme, 3 t., Amstd. 1700: Bouvier, Étude crit. etc. 1864; H. Reuchlin, Gesch. von Port Royal, 2 Bde. 1839 bis 1844). — Haupttheologen des Jansenismus und zwar zunächst Apologeten und antijesuitische Polemiker: Antoine Arnauld d'Andilly † 1694 (De la fréquente communion 1643; De l'autorité de St. Pierre et de St. Paul résidant dans le Pape leur successeur, 1645; La perpétuité de la foi cath. touchant l'eucharistie [anticalvin.], 1664; La théol. morale des Jésuites, u. s. f.); Blaise Pascal, der ber. Naturforscher, † 1662 (Lettres provinciales de Louis de Montalte 1656; Pensées -- vgl. Reuchlin, P. 1840; auch H. Weingarten 1863; J. G. Dreydorff 1870, &c.); Pierre Nicole † 1695 (Essais de morale; Instructions théol. et morales; De l'unité de l'église; Réfutat. des princip. erreurs des Quiétistes; Traité de la grâce générale, etc.); Nikol. Perrault (La mor. des Jésuites, 3 vols. 1669). Ferner die Exegeten und Praktiker: Le Maistre de Sacy † 1684 (La Bible, Mons 1667; La sainte Bible lat. et franç. avec le sens propre et littéral, Par. 1662 u. ö.); Paschasius Quesnell † 1719 (Le N. T. en franç. avec des réflexions morales, 2 t., Par. 1687 — vgl. KG.; auch Abrégé de la morale de l'Évangile, 1671; Ausg. der Werke Leos I. 1675. 1700, u. a.). Historische Forscher: Sebast. le Nain de Tillemont † 1698 (Mémoires pour servir à l'hist. eccl. des six prem. siècles, 16 t., 1693 ff., s. Hdb. Bd. II S. 14); Ellies du Pin, Dr. der Sorbonne, † 1719 (Nouvelle biblioth. des auteurs eccl., 47 t., s. S. 14). — Spätere Jansenisten: besonders Louis Antoine de Noailles, Kardinal-Erzbischof von Paris, † 1729; Petr. Codde † 1710, erster jansenistischer Erzbischof von Utrecht; Scipio Ricci, Bischof von Pistoja und Prato, † 1810, Hauptführer des ital. Jansenismus, Urheber der Propositiones Pistorienses 1786 und deshalb zur Abdankung genötigt; Martin Natali, der „italienische Pascal", Professor in Padua, † 1791.

III. **Gallikaner.** Petrus Pithöus (Pierre Pithou) † 1596, Verfasser der ber., bald auf den Index gesetzten Schrift: Les libertés de l'Égl. gallicane 1594, auch tücht. hist. u. patrist. Forscher (Herausg. Salvians, P. Warnefrids, Ottos von Freising &c.); Edm. Richer † 1631 (De eccl. et politica potestate, 1611 u. ö.); Petr. de Marca, Erzbischof von Paris, † 1662 (De concordia sacerdotii et imperii s. de libertatibus eccl. Gallicanae);

Louis Maimbourg, früher Jesuit, † 1686 (Traité historique sur l'égl. de Rome, u. a.). Bedeutender als diese alle ist Jacques Benigne Bossuet, geb. in Dijon 1627, seit 1681 Bischof von Meaux und als solcher Hauptführer der gallikanischen Opposition wider Rom unter Louis XIV. (s. KG.), † 12. April 1704. Er ist gleich bedeutend auf homilet. Gebiete, wie auf kirchenhistorischem und apologet.-polemischem; s. daher bei diesen drei bes. Diszipll. Hauptwerke: Exposition de la doctrine cath. sur les matières de controverse (1671); Discours sur l'hist. univ. jusqu'à l'émpire de Charlem. (1681); Hist. des variations des églises protestantes (1688). S. Oeuvres compl., 46 vols., Versailles 1819 sq.; auch in 30 vols. Par. 1859 sq. (vgl. die Biogr. von Bausset, 3 Bde., a. d. Franz. v. Feder 1820 f.; auch Flocquet, B, 1864 und Libouroux, l. c.). Wegen J. Mabillon s. o. Richard Simon, Oratorianer, geb. zu Dieppe 1638, † 1712, der ber. Reformator der bibl.-krit. Wissenschaft durch s. Hist. crit. du V. T. und du N. T. (1678. 1689). S. Hdb. Bd. I S. 126 und vgl. über ihn Bernus (Lausanne 1869); Reuß PRE.[2]. — Aus späterer Zeit besonders Grégoire, Bischof von Blois, † 1831 (vgl. über ihn P. Böhringer, Basel 1878).

IV. **Josephinisten** (deutsche Geistesverwandte der Vorigen im Zeitalter Josephs II. und seiner Nachfolger). Justinus Febronius (Nikol. v. Hontheim), Weihbischof von Trier, † 1790, Verfasser des liberalen Programms der deutschen kath. Nationalkirche: De statu ecclesiae et legitima potestate Rom. Pontificis liber singularis 1763, wegen dessen er 1778 widerrufen mußte. — Eusebius Amort, Chorherr zu Polling in Bayern, † 1775, Hauptvertreter der gemäß. Oppositionsrichtung des deutschen Kath. um die Mitte des vor. Jahrhunderts (Theologia eclectica, moralis et scholastica, 4 t. 1752; Demonstratio critica religionis cath.; De revelationibus [scharfe Krit. der „Myst. Gottesstadt" Marias von Agreda] ꝛc. Vgl. Friedrich, Beiträge zur KG. des 18. Jahrhunderts, München 1876). — Weiter, bis zu wesentlich rationalistischer Lehrweise, gingen die Josephinisten der nächstfolgenden Generation, wie Joh. Jahn, Prof. in Wien, abges. 1805, † 1810 (Einl. ins A. T., 4 Bde.; Bibl. Archäol., 5 Bde., ꝛc.); Roiko, Michl, Wolff, Frz. Berg, Prof. in Würzburg, † 1821, u. s. f.

5. Der Katholizismus im 19. Jahrhundert.

Einen liberalen Gegensatz wider den päpstlichen Absolutismus bethätigten neuerdings außer den jüngeren Ausläufern der bereits genannten mystischen und rationalistischen Richtungen die Anhänger mehrerer andern philosophischen Systeme. So gingen Georg Hermes in Bonn, † 1831, und seine Schüler (Braun, Achterfeld, Elvenich, Baltzer ꝛc.) wesentlich auf Kants Kritizismus zurück; dagegen Franz Baader in München, † 1841, nebst seinen Anhängern und Geistesverwandten (Franz Hoffmann, Lutterbeck ꝛc.; auch Sengler, Leop. Schmid ꝛc.) überwiegend auf Schelling, sowie auf Theosophen wie Böhme und St. Martin; ferner Anton Günther in Wien, † 1863 (gefolgt von Papst, Veith, Knoodt ꝛc.; auch von dem früheren Hermesianer Baltzer, † 1872, ꝛc.), hauptsächlich auf Cartesius. Teilweise auch auf Cartesius, andererseits auf Böhme u. Baader stützten sich die ital. Ontologisten Gioberti († 1860) u. Rosmini-Serbati († 1855). Alle diese philosophischen Richtungen (zuletzt 18, auch der Rosminianismus) sind nach und nach päpstlichen Verdammungsurteilen erlegen. Auch die s. g. historische Schule — in Deutschland während der 30er Jahre begründet durch den „katholischen Schleiermacher" Johann Adam Möhler in Tübingen (geb. 1796, Dozent in Tübingen seit 1823, gest. in München, wo er während seiner letzten drei Jahre gewirkt hatte, 12. April 1838), den Verfasser einer das tridentinische Dogma geistvoll idealisierenden und gegenüber dem Protestantismus verherrlichenden „Symbolik" (1832; 10. Aufl. 1886), sowie ferner hier repräsentiert durch Joh. v. Görres † 1848; Hirscher, † 1865; Staudenmaier, † 1856; Augustin Theiner († 1874); Karl Werner († 1888); X. Dieringer († 1876); Denzinger († 1883) und durch mehrere noch Lebende (besonders Bischof Hefele von

Rottenburg; der Benediktiner Pius Bonif. Gams; der Dominikaner H. Seuse-Denifle ꝛc.) — hat ihre anfänglich selbständigere Haltung unter dem von Rom aus geübten Druck mehr und mehr umgestalten und ins eigentlich Ultramontane übersetzen müssen. Einige ihrer tüchtigsten Vorkämpfer (Döllinger, Reusch, Langen, v. Schulte) sind infolge ihres Widerspruchs gegen die Vatikanischen Dekrete seit 1870 in die altkatholische Sekte hinübergedrängt worden. Seitdem triumphiert die jesuitische Neuscholastik, zu welcher (schon einige Zeit vor der Möhlerschen Symbolik) durch das Lehrwirken Giov. Perrone's (geb. 1794, Prof. am Colleg. Rom. und Rektor daselbst seit 1850, auch Kardinal, gest. 29. Aug. 1876) der Grund gelegt worden war (Praelectiones theoll., 1825 ff., 36. Aufl. 1881; später bes. De immaculata Mariae conceptione, 1847; De Rom. pontificis infallibilitate, 1874 ꝛc.). Weitere Förderung und Ausbildung verdankt diese gegenwärtig herrschende Normalschule der Thätigkeit des jesuitischen Moralisten Joh. Pet. Gury (aus Vals, seit 1847 Prof. am Coll. Roman., † 1866, Verfasser eines zu weitester Verbreitung gelangten Compendium theol. moralis [1850 u. ö.], worin er einerseits als echter Geistesjünger Liguoris [vgl. ob.], andererseits als Busenbaum redivivus auftritt), sowie des demselben Orden angehörigen Dogmatikers J. Kleutgen, † 1883 (Die Theol. der Vorzeit, 1860, 3 BB.); desgl. einigen der jesuitischen Denk- und Lehrweise nahestehenden Theologen, wie Clemens in München † 1863; v. Schätzler in Tübingen, † 1880; Scheeben in Köln, † 1888, ꝛc.

Wegen genauerer Literaturangaben und sonstiger Details muß hier auf die Gesch. der einzelnen Disziplinen verwiesen werden; s. bes. die der systemat. Theol. (Bd. III), auch Hdb. Bd. II S. 198, sowie oben, S. 13 f. — Vgl. sonst noch Hurter, Nomencl. t. III; und solche eingehendere kirchenhistor. Darstellungen wie Fredr. Nielsen, Aus dem inn. Leben der kath. Kirche im 19. Jahrhundert (a. d. Dän.), Karlsruhe 1882 f.; F. Nippold, Gesch. des Katholizismus seit der Restauration des Papsttums, Elberf. 1883; Bruck (kath.), Geschichte der kath. K. im 19. Jahrhdt. I, 1887; auch Hergenröther, Handb. der allg. KG., Bd. III; Fr. X. Kraus, Lehrb. der KG., S. 169, 170 ꝛc.

Als bes. instruktive Biographien verdienen Hervorhebung: Esser, G. Hermes, 1832; Knoodt, Günther, 1880 (2 Bde.); Friedberg, Baltzer, 1872; Tommaseo, Rosmini (Torino 1855); Wörner, Möhler, 1866; Denk, Görres, 1876; Rolfus, Hirscher, 1868; Gisiger, Theiner, 1875; Feret, Perrone (französ., 1876); A. Keller, Gury (2. A., 1870).

Nachträge und Berichtigungen.

S. 15, Z. 2 (hinter Böhringer) füge hinzu: F. W. Farrar, Lives of the Fathers-Sketches of Church Hist. in Biography. 2 vols. London 1889 [englisches Seitenstück zu Böhringer, zunächst nur die Väter des 2. bis 14. Jahrhdts. behandelnd].

Ebend., Z. 29 lies Echard (statt Echardt).

S. 39, Z. 2 (hinter A. Hahn ꝛc.) füge bei: U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888. — Z. 17 (hinter Jakobi) füge bei: K. Keßler, Mani: Forschungen ꝛc. Bd. I, Berl. 1889.

S. 79, Z. 13 v. u. lies: Ztschr. f. w. Theol. 1887, III, 316 ff. und füge bei: Hipler, Art. „Hierotheus“ im Freib. Kirchenlexik., Bd. IV.

S. 157, Z. 9 v. u. lies: Plerophorie.

S. 165, Z. 2 (hinter Twesten) lies: gest. 1876.

S. 167, Z. 13 v. u. (hinter Aug. Baur ꝛc.) füge bei: R. Seeberg, Zur Charakt. der reformator. Grundgedanken Zwingli's (Mitteilungen u. Nachrichten aus der evang. Kirche Rußlands, 1889, H. 1).

B.

Der römische Katholizismus

(Evangelische Polemik)

von

D. Victor Schultze,
o. ö. Professor der Theologie in Greifswald.

1. Einleitung.

Die religiöse und kirchliche Entwickelung der Gegenwart zeigt Katholizismus und Protestantismus in scharfem Gegensatz. Auf deutschem Boden aus derselben Quelle, der Erneuerung unseres Volkslebens am Anfange dieses Jahrhunderts, neu belebt, stehen sich beide mit einem reichen Besitz innerer und äußerer Machtmittel gegenüber. Der deutsche Protestantismus vermag in seiner Gesamterscheinung ein Glaubensleben und eine sittliche Thatkraft aufzuweisen, wie sie seit dem Hochgange der reformatorischen Bewegung in solchem Umfange nicht vorhanden gewesen sind; die römische Kirche hat sich zu einer Stellung emporgearbeitet, in der die kühnsten Ansprüche des mittelalterlichen Papsttums wieder lebendig werden konnten. Im politischen und sozialen Leben, in der Presse und in der wissenschaftlichen Literatur offenbart sich der Widerstreit der Konfessionen. Die allgemeine Physiognomie dieses Gegensatzes zeigt den römischen Katholizismus deutlich als die angreifende Macht, den Protestantismus in der Stellung des Verteidigers.

In jenem Angriff ist charakteristisch die kluge und umfassende Ausnutzung der durch die neueste Entwickelung geschaffenen Formen und Zustände und das berechnete Eingehen auf die Eigenart des modernen Geisteslebens. Die alte Weise römischer Polemik ist aufgegeben. Die gegenwärtige Polemik legt nicht mehr das Hauptgewicht auf den dogmatischen Beweis; sie ist geschichtlich, entsprechend dem auf das Historische, Reale gerichteten Interesse der Gegenwart. Der Geschichtsbeweis hat den dogmatischen Beweis in den Hintergrund geschoben. Auf die eine Wagschale legt diese Polemik die hohen Verdienste der Papstkirche um die allgemeine Gesittung und ihre Bedeutung für ein gesundes Staats- und Gesellschaftsleben, auf die andere die Unproduktivität und Unzuverlässigkeit des aus revolutionären Bewegungen geborenen und revolutionäre Bewegungen fortwährend aus sich heraussetzenden Protestantismus. Die Reformation nach rückwärts eine verhängnisvolle Störung der von der Kirche gerade angebahnten Heilung des krankenden religiösen und sozialen Lebens, nach vorwärts die Quelle chaotischer Zustände, an deren Nachwirkungen die heutige Gesellschaft noch krankt, die gepriesenen Väter und Führer der

Reformation in Wahrheit Menschen mit den schwersten sittlichen Mängeln, ihr Werk nicht aus Gott, sondern aus selbstverliehener fleischlicher Macht-vollkommenheit und darum der Protestantismus, als eine ungöttliche, ja widergöttliche Erscheinung, unfähig, die riesengroßen Gefahren der Gegenwart zu bannen, während die alte, legitime Kirche die Lösung all der quälenden Fragen und Probleme unserer Zeit und die Überwindung des drohenden Ruins der menschlichen Gesellschaft in sich trägt — das sind die Themata, die mit fast demselben Material dort abgehandelt werden. Das Dogmatische flicht sich hindurch.

Aus der reichhaltigen Literatur sei nur einiges Charakteristische angeführt. Voran steht Joh. Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes seit d. Ausgange des Mittelalters, 1. Bd. 12. Aufl., Freiburg 1884; 6. Bd. 12. Aufl. 1888.*) Balmes, Protest. u. Katholizismus in ihren Beziehungen zur europ. Civilisation, deutsch Regensburg 1862, 2 Bde. Geschichtslügen. Eine Widerlegung landläufiger Entstellungen auf dem Gebiete d. Geschichte mit spezieller Berücksichtigung der Kirchengesch., 5. Aufl., Paderborn 1885. Germanus, Reformatorenbilder, Histor. Vorträge über kath. Reformatoren und Martin Luther, Freib. 1883. Westermayer, Luthers Werk i. J. 1883 oder der heutige Protestantismus in s. Verhältn. zu Kathol. u. Christent., Mainz 1883. Wohlgemuth, Doctor Martin Luther, ein Charakterbild, Trier 1883. — Es lohnt nicht, die gesamte Literatur dieser Art aufzuführen, weil in ihr dieselben Gedanken mit denselben Mitteln zu demselben Zweck verarbeitet werden. Der Vorstoß geht gegen „die landläufige Lutherlegende, welche auch von solchen, bei denen man eine genaue Bekanntschaft mit den Papieren Luthers voraussetzen sollte, mehr oder weniger festgehalten wird". Vgl. dagegen Köstlin, Luther und J. Janssen. Der deutsche Reformator u. ein ultramontaner Historiker, 3. Aufl., Halle 1883. Walther, Luther im neuesten röm. Gericht, Halle 1884. 1886. (Schriften d. Vereins für Reformationsgeschichte).

Auch die gelehrte und halbgelehrte Form der älteren Apologetik und Polemik ist zurückgetreten. Ihren Zwecken dienen jetzt in weitem Umfange die populäre Broschüre, der auf das Volk zugeschnittene Dialog, der Roman, die Novelle, Kalender, Zeitungsartikel und ähnliche Literaturgattungen.**) Was Pius IX. am 5. Februar 1868 einem französischen klerikalen Publizisten — Ségur — schrieb, daß kleine, kurzgefaßte Schriftchen gerade in der Gegenwart ein Bedürfnis seien, da unser Jahrhundert „zu leichtsinnig und darum weniger befähigt sei, die Lektüre umfangreicher Werke zu ertragen", ist als

---

*) Unter den zahlreichen Richtigstellungen dieser Geschichtsschreibung seien nur genannt Kawerau, Glossen zu Joh. Janssen's Geschichte d. deutschen Volkes (Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben, herausgeg. von Luthardt, Leipz. Bd. 3 u. 4; Braun (ebend. Bd. 8); H. Delbrück, Die hist. Methode des Ultramontanismus (in „Hist. und polit. Aufsätze", Berlin 1886).

**) Z. B. „Die kath. Bewegung in unsern Tagen", Frankf. a. M. (später Würzburg) 1868 ff. — Broschüren-Cyklus für das kath. Deutschland, Soest 1866 ff., jährlich 12 H. — Frankfurter zeitgemäße Broschüren Frankf. a. M. 1864 ff., jährlich 10 N. — Katholische Studien, Würzb. 1875 ff., jährlich 12 H. — Bonifazius-Broschüren, Paderb. 1870 ff., jährlich ca. 12 H. Novellenkranz, Eine Sammlung von Erzählungen, herausg. von Dasbach, Trier 1883 ff. (darunter mehreres dieser Gattung). — Konrad v. Bolanden (Pseud. für den Priester Bischoff), Romane, darunter „Luthers Brautfahrt" — „Franz von Sickingen" — „Die Freidenker" — „Deutschlands Dämon" u. a. (erscheinen gesammelt in Regensburg). — L. v. Hammerstein (Konvertit), Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit, 1. Aufl. Trier 1886. — Weißenhofer, Die Pilgerin von Lourdes, ein Volksschauspiel, Linz 1887. Leo Wörl, Weltüberschau über die kath. Presse (Würzburg) gibt Auskunft über den Umfang der modernen römischen Presse in ihren mannigfachen Verzweigungen (vgl. dazu Benrath, Die Entwickelung der ultram. Tagespresse in Deutschland in d. „Deutsch-evang. Blättern" Halle 1887, S. 555 ff.). Vgl. ferner die Referate von Nippold im „Theol. Jahresbericht" Leipz. 1886 ff. u. Desselben, Katholisch oder Jesuitisch? Drei zeitgeschichtl. Untersuchungen, Leipz. 1888.

eine feierliche Sanktion der Broschürenliteratur, „die im Dienste der Wahrheit steht“, angesehen und verwertet worden.*)

Ebensowenig fehlt es an Kontroverspredigten und Kontroverskatechismen.**) Ein umfangreicher Apparat, der fast das ganze Gebiet der Literatur überspannt, ist in Bewegung gesetzt. Doch verfügt der römische Katholizismus auch noch über andere wertvolle Agitations- und Kampfesmittel. Die tiefgreifenden Umgestaltungen in den Verfassungen und in den Lebensverhältnissen der europäischen Staaten in diesem Jahrhundert haben ihn auf die politische Arena, die soziale Frage auf das volkswirtschaftliche Gebiet geführt. Dort ist die Bildung festgeschlossener politischer Parteien, hier die Organisation zahlreicher Vereine das Ergebnis gewesen. Damit hat sich diese Kirche im öffentlichen Leben eine breite, feste Basis geschaffen und sich in die Möglichkeit versetzt, in weitgehender Weise nach verschiedenen Seiten hin Einfluß zu üben und diesen Einfluß in ihrem Interesse auszunutzen.

So steht sie anspruchsvoll und hoffnungsvoll vor uns und läßt sich rühmen als den „ehrwürdigsten Hort aller Auktorität, als die mächtigste Schutzmauer für die wahre Freiheit der Völker, als die Pflanzschule aller christlichen Bildung und Heiligkeit, als die einzige christliche Religionsgenossenschaft, die in ununterbrochener Überlieferung zu den Aposteln hinaufreicht und in ungetrübter Einheit die ganze Menschheit umspannt, um sie hinzuführen zu Jesus Christus“.***)

Der Protestantismus hat dieser Angriffsstellung gegenüber Recht und Pflicht der Abwehr und Verantwortung. Verschiedene Wege bieten sich dar und sind beschritten worden. Zu der bis in die jüngste Zeit ausschließlich geübten wissenschaftlichen Gegenwehr ist seit dem Jahre 1887 der „Evangelische Bund“ getreten, welcher durch Agitation in Schrift und Wort die Kontroverse dem Verständnis und dem Gewissen weiterer Kreise des evangelischen Volkes nahezubringen sich bemüht. Von anderer Seite ist in einer größeren Selbständigkeit der evangelischen Kirche dem Staate gegenüber ein bedeutsames Mittel entdeckt worden. Oder man hat sich auf die um so energischere Betonung des evangelischen Bekenntnisses und die Pflege evangelischen Glaubenslebens beschränken zu sollen geglaubt. Kein Zweifel, daß dieses letztere Moment das wichtigste ist. Der bekenntnistreue Protestantismus allein hat die Verheißung der Unerschütterlichkeit.†) Indem aber dieses Bekenntnis von den Gegnern als irrtümlich und das darauf ruhende kirchliche und christliche Leben als den Geist der christlichen Religion nicht ausprägend bezeichnet wird, erwächst daraus die Verpflichtung, nach der höchsten und letzten Norm, nämlich nach der Offenbarung Gottes in Jesu Christo, Recht oder Unrecht der beiden Konfessionen abzumessen, in diesem Falle das christliche Recht des evangelischen Bekenntnisses aufzuzeigen und den Angriffen und Anfeindungen gegenüber zu bewähren. Diese Aufgabe, wissenschaftlich gefaßt, vollzieht die Polemik.

---

*) „Kathol. Bewegung“ herausgeg. von Rody 1868, S. 40.

**) Perrone, Über Protestantismus u. Kirche, Kontrovers-Katechismus für das Volk, deutsch Schaffhausen 1860; Häckler, Kontrovers-Katechismus, Kempten 1884.

***) Wohlgemuth, Doctor Martin Luther, ein Charakterbild, Trier 1883, S. 134.

†) Luthardt, Stellung und Aufgabe der ev.-luth. Kirche gegenüber dem Vordringen der röm.-kath. Kirche in der Gegenwart, Vortrag auf d. Allgem. Luth. Konferenz in Hamburg 1887 (in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1887 S. 543 ff.).

Sie ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung des evangelischen Protestantismus mit dem römischen Katholizismus.

Die neuere protestantische Polemik ist durch eine geistvolle, den römischen Katholizismus idealisierende und dem Protestantismus nicht gerecht werdende Schrift Johann Adam Möhlers („Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken u. Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832, 9. Aufl. 1873) hervorgerufen. Eine direkte Beziehung darauf nehmen F. Chr. Baur, Der Gegensatz des Katholizism. u. Protestantism. nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tübingen 1834. C. J. Nitzsch, Eine protest. Beantwortung d. Symbolik Möhlers (in d. Theol. Stud. u. Krit. 1834—1835; sep. Hamb. 1835) u. A. Nur in losem Zusammenhang mit dieser Bewegung steht das wertvolle Buch von Baier, Symbolik d. christl. Konfessionen I. Die röm.-kath. Kirche, Greifsw. 1854 sowie das geistvolle, inhaltreiche „Handb. d. protest. Polemik gegen die röm.-kath. Kirche" (1. Aufl. Lpz. 1864, 4. Aufl. 1878) von C. Hase. Noch mehr als Hase berücksichtigt die neuere Entwickelung des Katholizismus P. Tschackert, Evang. Polemik gegen d. römische Kirche, 1. Aufl. Gotha 1885, 2. Aufl. 1887. Der Zeitlage entsprechend ist neuerdings diese Literatur beträchtlich angewachsen. Es sei u. A. hingewiesen auf die Flugschriften des „Evangelischen Bundes" (seit 1887), auf zahlreiche einschlägige Aufsätze in der „Allgem. Evang.-lutherischen Kirchenzeitung", den „Deutsch-evang. Blättern", der „Christlichen Welt", der „Konservativen Monatsschrift" u. sonst. Zu dem Besten innerhalb der populären Literatur gehören die von Uhlhorn, Walther u. a. gehaltenen Vorträge: „Die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren der evangel.-luth. u. römisch-kath. Kirche, Braunschw. 1888. (Die spezielle Literatur wird am gehörigen Orte angeführt werden). Das klassische Werk in dogmatischer Beziehung ist immer noch des Martin Chemnitz Examen concilii Tridentini 1565—1573 (abgekürzt und in deutscher Übersetzung herausgeg. von Bendixen, Lpz. 1884.

Zur Feststellung des römischen Katholizismus ist die Polemik wie die Symbolik in erster Linie an die Bekenntnisschriften gewiesen, zu welchen anerkannte Dogmatiker, wie Bellarmin, Perrone, Hettinger, ergänzend hinzutreten. Dagegen ist in Folgendem von Möhler nur spärlicher Gebrauch gemacht, was keiner Rechtfertigung bedarf. Doch genügen diese und andere von der Symbolik herkömmlich benutzten Quellen nicht, weil die Polemik sich mit dem modernen Katholizismus in seiner Gesamterscheinung und in seiner Verzweigung in die verschiedenen Lebensgebiete hinein auseinanderzusetzen hat. Der vielseitigen Entfaltung der römischen Polemik in der Gegenwart muß eine gleiche Verbreiterung der protestantischen Abwehr entsprechen. Die Eigenart der römischen Kirche ist in dem ganzen Umfange ihrer Erscheinung deutlich zu machen.

Es liegt im Zwecke des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften" erklärt, daß der reiche Inhalt mit welchem die evangelische Polemik der Gegenwart sich auszustatten hat, hier zum Teil nur angedeutet werden kann. Es ist manches nur skizziert, was sonst in der evangelischen Polemik ausführlich behandelt zu werden pflegt. Die angeführte Literatur mag in diesen und andern Fällen weiter führen. Es erschien vor allem wichtig, den modernen Katholizismus als das zu zeichnen was er ist. Denn eine richtige Darstellung desselben ersetzt in vielen Fällen eine umständliche apologetische Beweisführung. Die beste Widerlegung des römischen Katholizismus wird immer die wahrheitsgetreue Schilderung desselben bleiben. Noch sei bemerkt, daß dem aus der modernen Katakombenforschung entnommenen Beweismaterial, welches in der katholischen Apologetik und Polemik neuerdings so hoch gerühmt wird, eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt ist.*)

2. Die Lehre von der Kirche.

Die Lehre von der Kirche ist das Grunddogma des römischen Katholizismus. Nicht nur die Gesamterscheinung desselben, sondern auch zahlreiche Einzel-

*) Vict. Schultze, Die römisch-katholische Polemik und die Katakomben (in der „Allgem. Evang.-luth. Kirchenzeitung" 1888 Nr. 14—17). — Derselbe, Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung. Eine protestantische Antwort auf römische Angriffe, Leipz. 1889.

heiten der Lehre, der Verfassung und des Kultus haben daher ihr Gepräge. Deshalb bedeutete der Moment, wo die reformatorische Bewegung über den Kirchenbegriff des Mittelalters hinausging, den radikalen Bruch mit der offiziellen Kirche, und man hat bis in die neueste Zeit hinein in dieser Verschiedenheit den Kernpunkt der Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus gefunden. Mit Recht. Denn in diesem Punkte mündet zuletzt fast die ganze Summe der Auseinandersetzungen zwischen den beiden Konfessionen. Auch darin bewährt sich diese Thatsache, daß nicht dieses oder jenes Dogma, sondern fast ausnahmslos der Gesamteindruck des römischen Kirchentums die Konversionen verursacht.

I. Das Wesen der Kirche.

Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft der in Einheit des Glaubens und der Sakramente verbundenen, unter den Papst als den Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi geordneten Getauften und in diesem Sinne von Gott durch Christus auf Erden begründet. Sie umfaßt Gute und Böse in einem Leibe und einem Geiste. Ausgeschlossen sind von ihr die Ungläubigen, die Häretiker, die Schismatiker.

Die Symbole enthalten keine Definition der Kirche. Das Tridentinum wies in seiner 3. Sitzung ab, auf diese Frage einzugehen. Einzelheiten im Cat. Rom. I, 10, 1 ff.; II, 7, 1 ff. Doch steht die Definition fest. Hettinger, Lehrbuch der Fundamental-Theologie, Freib. 1879, II, S. 7: „Sie ist das sichtbare Reich Christi auf Erden, welches unter ihm, dem unsichtbaren Haupte und unter dem Nachfolger Petri als ihrem sichtbaren Haupte sämtliche Gläubige in der Einheit der Lehre und Gemeinschaft der Sakramente vereinigt.“ Zwar wird an dieser Kirche Sichtbares und Unsichtbares (Cat. Rom.) oder Seele und Leib (Bellarm.) unterschieden, doch ist das Konstitutive die sichtbare Gemeinschaft. Die Kirche als solche ist sichtbar; die Unsichtbarkeit eignet nur bestimmten Stücken in ihr und an ihr (Glaube, Hoffnung, Wiedergeburt u. s. w.). In ihren „wesentlichen Elementen“ ist sie sichtbar. Sie ist die Stadt, die auf dem Berge liegt und von Allen gesehen wird (Cat. Rom.). Bellarmin Disputat. de controv., De ecclesia mil. c. 2: Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae vel respublica Venetorum. Auf diese sichtbare Kirche beziehen sich die Aussagen des N. T. 2 Kor. 11, 2; Eph. 1, 23; Kol. 1, 18, 24 u. a. Die volle Zugehörigkeit auch der Bösen zu dieser Kirche wird betont. Cat. Rom. I, 10, 6: Bonos et improbos ecclesia complectitur, quemadmodum et divinae litterae et sanctorum virorum scripta testantur. In quam sententiam scriptum est illud Apostoli (Eph. 4, 4): unum corpus et unus spiritus. Ebenso Bellarm. a. a. O.: nicht internae virtutes sind nötig ad constituendum aliquem in ecclesia, sondern externa professio fidei und sacramentorum communio.

Das in dieser Vorstellung von der Kirche am schärfsten Hervortretende ist die Idee der Sichtbarkeit. Wenn dem gegenüber der evangelische Protestantismus, die Grenzen einer äußern sichtbaren Gemeinschaft überschreitend, unter Kirche die „Versammlung aller Gläubigen“ (Conf. August. Art. VII) versteht und ihr Wesen „fürnehmlich in Gemeinschaft der ewigen Güter im Herzen als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes“ (Apologia Confess. Art. VII) setzt, so leugnet er damit keineswegs das Moment der Sichtbarkeit. Denn indem diese innere Glaubensgemeinschaft in Wort und Sakrament sich nährt und darstellt, ergeben sich für sie sofort bestimmte Formen des Kultus und der Verfassung und in diesen als Mittelpunkt das geordnete Amt. Damit ist die Sichtbarkeit gegeben. Sie wird noch konkreter, indem zu Wort und Sakrament Solche hinzutreten, die zu der Gemeinde der Glaubenden wahrhaft noch nicht gehören, aber mit ihr gemäß den Worten des Herrn (Matth. 13, 24 ff.) heranwachsen sollen. Auf sie bezieht sich die Bezeichnung Kirche streng genommen nicht; sie gilt ihnen

nur insofern, als sie in das Bereich der Wirkungen von Wort und Sakrament getreten sind. Stets aber wird daran festgehalten, daß diese Sichtbarkeit nicht das Wesen der Kirche ausmacht, sondern nur eine Erscheinung an ihr ist. Die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes ist und bleibt die unsichtbare Gemeinde der Glaubenden.

Hierin weiß sich der Protestantismus in Übereinstimmung mit der hl. Schrift. Der Zusammenhang mit dem Leben Christi, die innere Gemeinschaft mit ihm ist das Entscheidende (Joh. 15, 1 ff. 17, 21; Gal. 2, 20 u. s.). In Hinblick darauf nennt der Apostel die Kirche den Leib Christi (Eph. 1, 22 f. 4, 12.16 u. f.) und einen Tempel des lebendigen Gottes (1 Kor. 3, 16; Eph. 2, 21) und findet in der liebevollen Einheit zwischen Mann und Weib sie vorgebildet. Nicht die Anstalt hat er dabei im Auge, sondern die Persönlichkeiten, und nur auf Grund des persönlichen Verhältnisses zu Christo heißen die Christen „Heilige" oder das „heilige, priesterliche Volk Gottes" (1 Petr. 2, 9). Die Bösen gehören nicht zu dieser Kirche, aber sie sind auch nicht davon ausgeschlossen. „Sie bleiben im Bereich der inneren Lebenswirkungen jenes Leibes; seine geistigen Kräfte wollen auch auf die kranken und abgestorbenen Glieder noch heilend und neubelebend wirken."*) In der römischen Lehre, welche die Bösen als volle Mitglieder der Kirche ansieht, die nicht nur an dem Leibe, sondern auch an dem Geiste Christi teil haben, liegt ein unerträglicher Gedanke. Denn es wird damit der Wert der Gesinnung, also die persönliche Stellung des Einzelnen zu Christus ignoriert und das Heil in die äußerliche Zugehörigkeit zu der sichtbaren Anstalt der Kirche gesetzt. „Der Romanismus macht die Wahrheit abhängig von der Garantie der hierarchisch verfaßten (römischen) Kirche und erhebt so die kirchliche Legitimität zum allein entscheidenden Prinzip; der Protestantismus sieht das Wesen des Christentums in der Heilswahrheit von der Gnade Gottes allein in Christo Jesu."**) An die Stelle des lebendigen Glaubens und der unmittelbaren Hingabe an Gott tritt als ausreichender Ersatz die äußerliche Zugehörigkeit zu einem Organismus.

Das ist die natürliche Konsequenz des Satzes, daß die Kirche ihrem Wesen nach etwas Sichtbares sei. Das Eine fordert das Andere. In jener Konsequenz liegt es auch, daß ein rein äußerliches Christentum innerhalb der organisierten Kirche mehr gilt als lebendiges Christentum außerhalb dieser Kirche. „Denn Gemeinschaft Christi und des Gnadengeistes kommt realiter wenn auch teilweise ohne Frucht Allen zu, die sich von der äußeren Gemeinschaft mit Pfarrer, Bischof, Papst nicht getrennt haben, seien sie auch noch so toten lieblosen Glaubens, nimmer aber auch nur im mindesten Maße denen, welche, irre geworden an jetztzeitiger Tradition des Christentums bei den Prälaten, aus den eigensten Worten Pauli, Johannis, Christi die seligmachenden Kräfte des Glaubens saugen und sie an ihrem Wandel in Liebe gegen Feinde, in Geduld des Kreuzes bis ans Ende erweisen."***) In diesem Sinne be-

*) J. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments u. s. w. 2. Aufl. 1872, S. 17.

**) Luthardt, Kompendium der Dogmatik, 6. Aufl., Leipz. 1882, § 10 S. 17.

***) K. J. Nitzsch, Zur Symbolik, eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler. Nebst einem Anhange: Protestantische Theses S. 311 (in „Gesammelte Abhandlungen" I Gotha 1870. Darnach auch im folg. zitiert).

zeichnet der Römische Katechismus (I, 10, 15) alle sogenannten Kirchen außerhalb der römischen als vom Geiste des Teufels regiert. Was in ihnen etwa von wahrhaft Christlichem sich findet, stammt von der römischen Kirche her und hat in dieser seinen Halt. „Der gläubige Protestantismus“, versichert ein neuerer Apologet,*) „ist nur ein Anbau an den tief gegründeten und unerschütterlich festen Tempel Gottes, die katholische Kirche, und wird nur von dieser gehalten; was an christlicher Wahrheit und Tugend in den verschiedenen Konfessionen sich findet, das besteht dort und erhält sich durch die stille, aber mächtige Einwirkung der katholischen Kirche.“ Aber das gilt nur von Einzelheiten. Wenn Pius IX. einmal äußerte, daß die vor seinen Augen entstehenden evangelischen Gotteshäuser Rom mehr schändeten als die Tempel der Venus, so ist das ein zwar scharfer Ausdruck, aber inhaltlich entspricht er dem Gesamturteil des römischen Katholizismus über die nicht-katholischen Kirchen. Es wird das ganze Gewicht auf die sichtbare Anstalt und die Zugehörigkeit zu ihr gelegt. Die natürlichen Früchte dieses Kirchenbegriffs sind die stumpfe, gehorsamsmäßige Religiosität, welche die katholische Christenheit charakterisiert und die höchstens im Fanatismus oder in der Aufregung der Mirakel sich zu lebendiger Flamme anfacht; die Ersetzung der Seelsorge durch den Beichtstuhl, wo der Priester als Richter über seinen Untergebenen urteilt; das Sichbegnügen mit äußerlichem Gehorsam, die ganze Gesetzlichkeit dieses Christentums. Nur da hat diese Kirche seit den Tagen Luthers eine lebhaftere und tiefere Religiosität gezeigt, wo der nachbarliche Gegensatz gegen den Protestantismus sie in Spannung und Beeinflussung hielt. Denn jenes eben angeführte Wort von der Aufrechthaltung christlicher Wahrheiten außerhalb der römischen Kirche durch die römische Kirche ist so wenig wahr, daß im Gegenteil diese Kirche oder doch die zu ihr sich Bekennenden in weitem Umfange in evangelisch-reformatorischen Vorstellungen leben. Man wird nicht sagen dürfen, daß die römische Kirche echtes Christentum hindere oder gar nicht mehr als christliche Kirche anzuerkennen sei,**) aber sie erschwert den Zugang zur Wahrheit und zum Heil. Sie hat sich zu einem „großen System von Christentums-Garantieen entwickelt, aber das Christentum, die Sache selbst, die durch diese garantiert werden sollte, ist in den Schatten gestellt“.***) Daher haben Naturen mit stärkerem und tieferem Heilsbedürfnis in ihr entweder in der Mystik oder in evangelischem Christentum die ersehnte Befriedigung gefunden.†)

*) Hettinger, Die „Krisis des Christentums“. Protestantismus u. kath. Kirche, Freiburg 1881 S. 121.

**) H. Schmidt, Die Kirche, ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Häresie, Leipz. 1884 S. 182: „Hat sie auch (die römische Kirche) materiell das spezifisch Christliche nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht, so hält sie doch formell um so entschiedener den überweltlichen Charakter der christlichen Offenbarung und der darauf gegründeten religiösen Gemeinschaft fest, erkennt im Reiche Gottes den absoluten Zweck Gottes und in den Gnadenmitteln die spezifischen und ausschließlichen Mittel zur Herstellung des letzteren. ... Trotz aller häretischen und sektenhaften Elemente in ihr ist ihr doch schließlich der Anspruch, christliche Kirche zu sein, nicht zu verweigern, wie denn auch die reformatorischen Kirchen diesen Anspruch nie schlechthin bestritten haben.“

***) Martensen, Dogmatik, 3. Aufl. S. 47.

†) Fred. Nielsen, Aus d. innern Leben der kath. Kirche im 19. Jahrhundert, Bd. I (deutsch von Michelsen, Karlsruhe u. Lpz. 1882).

Die römische Kirche kann sich mit einem Christentum des Gehorsams unter die göttliche Anstalt der Kirche begnügen, die evangelische Kirche erkennt nur dasjenige Verhältnis des Christen zur Kirche als normales an, welches zugleich ein Verhältnis des Einzelnen zu Christo als seinem und der Kirche Haupt ist. „Es ist das heiligste, von Gott gegebene Privilegium der menschlichen Persönlichkeit, in ein unmittelbares, ein direktes und persönliches Verhältnis zur Wahrheit zu treten, zu dem persönlichen Gott und dem persönlichen Heiland. Das religiöse Leben ist seinem Wesen nach ein persönliches, und die Gewißheit von der persönlichen Wahrheit (Joh. 14, 6) kann nicht anders gewonnen werden als auf persönlichem Wege."*) Daher kommt es der evangelischen Kirche an auf Erziehung zu christlichen Persönlichkeiten, der römischen auf Erziehung zu Unterthanen. Diesen Unterschied des Ziels beleuchtet in eigenartiger Weise die Missionsarbeit beider Kirchen. Die Massentaufen der römischen Missionare, die nicht selten mit List erwirkt werden und keine Rücksicht auf die augenblickliche oder zukünftige Stellung des Täuflings zum Christentum nehmen, kennt die evangelische Mission nicht. Sie bebaut geduldig und mühsam den Acker, während der römische Priester eilfertig Zahlen getaufter Christen summiert. „Die römischen Missionare legen es gar nicht darauf an, das dem Heiden eigene Volkstum mit christlichem Geist zu durchdringen und so von innen heraus neu zu schaffen, sondern das römisch-katholische Christentum wird mit all seinen Besonderheiten ohne weiteres dem fremden Stamme aufgepfropft."**) Dadurch wird ein Schein des Erfolges erreicht, der Unkundige bis auf diesen Tag zu ungerechtem Urteil über die evangelische Mission zu Gunsten des römisch-katholischen Betriebs derselben verleitet.

Wenn gegen die evangelische Lehre von der unsichtbaren Kirche gesagt wird, daß die Kirche, weil die Menschen an sie gewiesen werden und sie die Heilsmittel in sich trägt, als solche auch erkennbar sein müsse, so fehlt solche Sichtbarkeit der unsichtbaren Kirche keineswegs. Durch die Gnadenmittel und das dadurch bedingte Amt und bestimmte Formen des Kultus und der Verfassung tritt sie in die Sichtbarkeit und offenbart ihre Existenz, so daß Jeder, der sie sucht, sie zu finden vermag. Aber dabei bleibt sie ihrem Wesen nach unsichtbar, nämlich „der Hauf und die Menschen, welche hin und wieder in der Welt vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an Christum wahrlich gläuben" (Apol. Confess. Art. VII).

Noch bis an den Anfang des 3. Jahrhunderts wußte man in der Christenheit nur von diesem Begriff der Kirche. Dann vollzog sich eine Wendung in der Richtung, daß die mit dem Glauben zu erfassende Kirche der bischöflich organisierten Kirche gleichgesetzt wurde. Die Anfänge treten schon bei Irenäus und Tertullian hervor, während die Alexandriner noch in der urchristlichen Auffassung verharren. Dagegen ist bei Cyprian († 258) die Indentifizierung vollzogen, allerdings nicht etwa in Einschränkung auf die unter den römischen Bischof geordnete Kirche, sondern in Beziehung auf die Ge-

*) Martensen, Katholizism. u. Protest. Ein evangelisches Zeugnis, Gütersloh 1874, S. 71.
**) Allgem. Ev.-Luth. Kirchenztg. 1889, Sp. 196. Zahlreiche urkundliche Belege in der „Allgem. Missionszeitschr." (herausg. v. Warneck, Gütersloh 1874 ff.) u. bei Warneck, Prot. Beleuchtung der röm. Angriffe auf die evang. Heidenmission, 2 Bde., Gütersloh 1884. 1885.

samtkirche. Zur Zeit Augustins war diese Ansicht die herrschende, aber Augustinus selbst ist über den Zwiespalt der ältern und der neuen Meinung nicht hinausgekommen, gibt also der römischen Lehre kein Recht, sich auf ihn zu berufen; im Gegenteil, seine persönliche Auffassung widerstreitet jener.*) Wenn er trotzdem den römischen Kirchengedanken gefördert hat, so geschah dies nur auf dem Wege, daß die Folgezeit sich soweit durch seine Auktorität bestimmen ließ, als die neue Meinung bei ihm zum Ausdruck kam. In demselben Sinne nimmt auch heute noch die römische Dogmatik das Zeugnis Augustins in Anspruch. „Die Formel „die Kirche ist das Reich Gottes" ist thatsächlich wider seine Absicht das Fundament der Ansprüche der römischen Hierarchie, das Programm jener römisch-katholischen Weltherrschaft, an welche Augustin nie gedacht hatte, die Schwungkraft des Gregorianismus geworden" (Reuter a. a. O. S. 499).

Demnach findet der römische Kirchenbegriff in seiner Allgemeinheit weder in der Schrift noch in der ältesten Anschauung der Kirche seine Rechtfertigung.

C. J. Nitzsch, Zur Symbolik a. a. O. S. 279 ff. Jul. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments mit vornehmlicher Rücksicht auf die Streitfrage zwischen Protestantismus u. Katholizismus, 2. Aufl., Gotha 1872. Jul. Müller, Die unsichtbare Kirche („Dogmatische Abhandlungen", Bremen 1870). H. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte u. Häresie, Leipz. 1884. Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche, dargestellt und beleuchtet. I: Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche, Gotha 1875 (mit reichem geschichtlichem Material). L. Witte, Die unsichtbare Kirche und Rom, Halle 1887 (Flugschr. des Ev. Bundes 3).

II. Die römisch-katholische Kirche und der Primat Petri.

Zur Begründung und Erhaltung der Kirche hat Christus dem Apostel Petrus den Primat verliehen, d. h. an sein und seiner Nachfolger Episkopat die von ihm gewollte Kirche gebunden. Daher ist die römisch-katholische Kirche, die unter den Papst als ihr irdisches Haupt gefaßt ist, die wahre, von Christus gewollte Kirche.

Cat. Rom. I, 10, 11; Prof. fidei: Romano pontifici, beati Petri principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. – Concil. Vat Const. dogm. I de ecclesia Christi c. 1: docemus itaque et declaramus, juxta evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei ecclesiam immediate et directe beato Petro apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Die gegenteiligen Meinungen werden als pravae sententiae bezeichnet. Der Schluß des Kapitels: Si quis igitur dixerit, beatum Petrum apostolum non esse a Christo Domino constitutum apostolorum omnium principem et totius ecclesiae militantis visibile caput vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque jurisdictionis primatum ab eodem domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse, anathema sit.

Die entscheidenden Worte für die römische Anschauung sind Mt. 16,17 ff., durch welche der Herr den Petrus zum Fundament (super hanc petram aedificabo ecclesiam meam) und zum Herrn der Kirche (et tibi dabo claves regni coelorum) machte. In Ergänzung dazu proklamierte ihn Christus hernach nochmals zum obersten Hirten der Herde (Joh. 21,15 ff.). „Und hiermit empfing er die Fülle der geistlichen Jurisdiktion über alle Glieder der Kirche". Diesen Vorgängen entspricht nach derselben Auffassung die hervorragende Stel-

*) Vgl. die gründlichen Untersuchungen von H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887 Stud. I. II. III. Der Verfasser erweist überzeugend, daß Augustinus nach seiner gesamten Anschauung die von den Bischöfen regierte Kirche nicht für das Reich Gottes habe erklären können, auch thatsächlich nirgends erklärt hat. Reich Gottes ist ihm die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen", nicht aber die verfassungsmäßig organisierte Kirche.

lung des Petrus unter den übrigen Aposteln im N. T. Er ist Vorsitzender auf dem Konzil von Jerusalem (Akt. 15, 7 ff.), exkommuniziert Simon den Magier (8, 20), approbiert die Schriften des Paulus (2 Petr. 3, 15), und dieser eilt zu ihm, „um durch ihn das Siegel der kirchlichen Gemeinschaft zu empfangen“ (Gal. 2, 2). Ausgeübt hat Petrus diesen Primat in Rom während eines fünfundzwanzigjährigen bischöflichen Wirkens daselbst. Damit ist dieser Primat an Rom gebunden, und zwar nach göttlichem Rechte. Der rechtmäßige Nachfolger Petri ist allein der römische Papst. Daher ist Rom der Mittelpunkt der katholischen Christenheit, das ersehnte Ziel der Wanderung eines gläubigen Katholiken. „Den Papst schauen, seinen heiligen Fuß küssen, seine Stirn unter dem apostolischen Segen beugen, ist ein genügender Grund, um den Anstrengungen der Reise zu trotzen, um über die Meere zu fahren.“*) In ihm verkörpert sich gleichsam die Roma aeterna. Dieses Bewußtsein erfüllt die Päpste. Daher die Worte Pius IX. zu dem Gesandtschaftssekretär Comte de Ideville, als dieser ihm seinen in Rom geborenen Sohn vorstellte: „Möge dieses Kind niemals vergessen, was es in diesem Augenblick gesehen hat. Es wird heranwachsen, und ich werde nicht mehr hier weilen. Aber jederzeit wird im Vatikan ein weißgekleideter Priester wohnen, der über das Heil der Welt wachen wird“.**)

Unleugbar tritt im Jüngerkreise und nach der Himmelfahrt Christi in der urchristlichen Gemeinde Petrus angesehen hervor (Matth. 15, 15. 18, 21; Luk. 8, 45. 12, 41; Mark. 3, 16. 8, 32. 10, 28). Im Namen der Übrigen legt er, als der Herr in feierlicher Stunde die entscheidende Frage stellt, das Bekenntnis zu ihm als dem Sohne Gottes ab (Matth. 16, 15 ff.). Gerade dieses Bekenntnis rief jene Verheißung hervor, auf welche die römische Kirche den Primat Petri und seiner Nachfolger gründet: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle sollen sie nicht übermögen“ (Matth. 16, 18. 19). Ohne Zweifel gilt diese Verheißung nicht bloß dem Bekenntnis, sondern auch der Person des Petrus (dahin weist schon das Wortspiel *Πέτρος — Πέτρα*). Petrus wird hier in Anknüpfung an sein Bekenntnis von Christus als der Felsenmann vorherbezeichnet, auf dem seine Kirche, wenn sie in die Erscheinung tritt, sich aufbaut. Die Erfüllung dieser Worte offenbarte sich hernach in der Stellung, welche dieser Jünger in der judenchristlichen Kirche einnahm. Die Bedeutung der übrigen Apostel für uns in dieser Kirche wird damit indeß nicht verringert. Ganz abgesehen davon, daß Vorgänge, wie die Apostelgesch. 6, 2 ff. (Wahl der Siebenmänner), 8, 14 (Entsendung des Petrus in ein bestimmtes Missionsgebiet durch die Apostel) berichteten und das Apostelkonzil (Apg. 15; Gal. 2) keine Spur von einem Primat verraten, ja diesen ausschließen, weiß auch der Apostel Paulus, der auch den Geist Gottes zu haben glaubte (1 Kor. 7, 40), nichts von einer einzigartigen Stellung eines Apostels (vgl. Gal. 2, 7; 1 Kor. 3, 21 ff.; 2 Kor. 10, 8 u. s. w.). Er nennt Eph. 2, 20 die Gemeinde „erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, während Christus der Eckstein ist“, und redet davon, daß Gott in der Gemeinde gegeben habe „aufs erste die Apostel, aufs

*) Des Houx, Die Gesellschaft d. Vatikan [deutsch. Übersetz. d. Souvenirs de Rome] 4. Aufl., Lpz. 1886, S. 3.
**) Des Houx a. a. O., S. 4.

andere die Propheten u. s. w." (1 Kor. 12, 28; vgl. Eph. 4, 11). Auch der Apokalyptiker schaut auf den Fundamenten der Mauern des neuen Jerusalems die Namen aller Apostel eingeschrieben (Apok. 21, 14).

Wie Gott zu allen Zeiten sich Männer vorbehalten hat, die er zu besonderen Werkzeugen seines Gnadenwillens macht, so hat auch Petrus mit der Felsenkraft seines Glaubens und seiner Treue die junge Gemeinde tragen und fördern helfen. Der dreimalige Befehl des Auferstandenen an Petrus: „Weide meine Schafe" (Joh. 21, 15—17) ist am wenigsten geeignet, den römischen Satz zu stützen. Denn es handelt sich darin nicht um die Übertragung irgend einer einzigartigen Auktorität; sondern dem im entscheidenden Augenblick Gefallenen wird von neuem das Hirtenamt übertragen, welches nach römischer Lehre gleicherweise den übrigen Bischöfen zusteht, also ebensowenig wie die Schlüsselgewalt (Matth. 16, 19, verglichen mit Matth. 18, 18; Joh. 20, 23) eine Prärogative des Petrus ist. „Der dreifachen Verleugnung tritt die dreifache Erklärung seiner Liebe zu Jesu gegenüber, ebenso demütigend für ihn, wie zugleich aufrichtend durch die erneute Berufsübertragung" (Luthardt). Mit diesen Thatsachen steht in Einklang, daß Petrus in seinem ersten Briefe sich nicht anders denn Paulus als „Apostel Jesu Christi" bezeichnet (1, 1), ja sogar mit den Presbytern als „Mitpresbyter" sich zusammenschließt (5, 1).

Die oben aufgeführten Akte, in denen der apostolische Primat des Petrus angeblich sich kundthut, bedürfen nicht, ins rechte Licht gesetzt zu werden.

Der Aufenthalt Petri in Rom, das notwendige Requisit der römischen Lehre („Wäre Petrus zu Antiochien gestorben, dann hätte er zugleich mit seinem Episkopat auch den Primat jener Kirche als Erbe hinterlassen". Hettinger), unterliegt berechtigten Zweifeln. Mindestens ist es eine offene Frage; weder die literarischen, noch die monumentalen Quellen geben ein Recht, in diesem Falle von Gewißheit zu sprechen. Wo man aber auch die größere Wahrscheinlichkeit finden mag, es fehlt das zuverlässige Fundament, das nötig ist, um darauf ein solches Gebäude mit solcher Zuversichtlichkeit aufzurichten. Vollends der fünfundzwanzigjährige Episkopat des Petrus gehört in das Reich der Unmöglichkeit. Denn es müßte in diesem Falle angenommen werden, wie auch geschieht, daß Petrus schon vor Abfassung des Römerbriefes in Rom sich aufgehalten habe. Dann wird aber der Römerbrief rätselhaft. Der Ursprung der Legende scheint mir am einfachsten 1 Petr. 5, 13 gesucht werden zu müssen. Indem man hier unrichtig, in Anlehnung an die Apokalypse, Babylon mit Rom identifizierte, war der Aufenthalt Petri in der Welthauptstadt gegeben. Nachdem der Glaube einmal da war, erwies sich die Phantasie geschäftig, Einzelheiten zu erfinden. Die lokalen Erinnerungen an Petrus in Rom — von seinem Stuhl im Cömeterium Ostrianum an bis zu seiner Grabstätte — geben darüber genügend Auskunft. In der Peterskirche hat dieser Glaube sich sein großartigstes Denkmal geschaffen und erinnert mit der Goldschrift der Kuppel an den bedeutsamen Spruch Matth. 16, 18 f.*)

Vergebens sucht man nach einem Zeugnis der ersten Jahrhunderte zu Gunsten des römischen Primats. In der höchsten Repräsentation der all-

*) In großer Ausführlichkeit und unter Verzeichnung der reichen Literatur handelt darüber Mücke, Der Friede zwischen Staat und Kirche, Brandenb. 1882—1888, 3 Bde.

gemeinen Kirche, auf den ökumenischen Synoden, tritt eine solche Stellung nirgends hervor. Auf dem ersten Konzil zu Nicäa 325 führte Hosius von Corduba als Vertrauensmann des Kaisers (nicht etwa als Vertreter des Papstes) den Vorsitz, auf dem zweiten und dem fünften (381 und 553) die Patriarchen der östlichen Hauptstadt, auf dem dritten (Ephesus 431) präsidierte Cyrill von Alexandrien. Nur in Chalcedon 451 und in Konstantinopel 680 teilten die päpstlichen Legaten den Vorsitz mit den kaiserlichen Beamten. Die Berufung der allgemeinen Konzilien und die Bestätigung ihrer Beschlüsse war Sache der kaiserlichen Regierung. Auch der Katholik Funk*) erkennt an: „Die Berufung ging bei all diesen Synoden vom Kaiser, bezw. den Kaisern des römischen Reiches aus, und die Kaiser verfuhren hierbei ganz frei und selbständig, ohne irgendwie durch einen Andern in ihrer Entschließung gebunden zu sein. Ihr bezügliches Vorgehen wurde auch stets allseitig als rechtmäßig anerkannt und nie eine Einsprache gegen dasselbe erhoben. Insbesondere hat der römische Stuhl nie eine Erklärung in dieser Richtung gegeben. Er gedenkt im Gegenteil der kaiserlichen Konvokation wiederholt in Worten, die zugleich eine Anerkennung der Rechtmäßigkeit derselben enthalten; er bittet um Berufung einer Synode, er fügt sich der kaiserlichen Anordnung, selbst wenn er der Ansicht ist, die Synode werde besser an einem andern Ort oder zu einer andern Zeit abgehalten; und wenn er dies etwa nicht thut, so bleibt, wie die fünfte Synode zeigt, sein stillschweigender oder ausdrücklicher Protest einfach unberücksichtigt. Daraus geht hervor, daß der Kaiser sein bezügliches Recht nicht etwa in irgend einer Weise mit dem römischen Stuhl teilte. — Man nimmt vielfach an, die ökumenischen Synoden des Altertums seien auch durch den römischen Stuhl in einem besonderen Akte approbiert worden. Die Sache ist aber an sich schon sehr unwahrscheinlich .... und was die Beweise anlangt, die man für sie vorzubringen pflegt, so sind sie ohne Ausnahme völlig nichtig."

Von einer Berufung des ersten ökumenischen Konzils durch den römischen Bischof wissen ältere und zuverlässige Quellen schlechterdings nichts. Die Aussage der sechsten allgemeinen Synode vom Jahre 680 (Mansi, Concil. Coll. XI, 661), daß dabei Konstantin und Silvester zusammengewirkt, ist als historisches Zeugnis unbrauchbar. Eine so wichtige Thatsache müßte doch irgendwie in der Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts sich entdecken lassen. Die Mitteilung des Eusebius (De vita Constantini III, 6), daß der Kaiser die Synode veranlaßte und die Einladungsschreiben an die Bischöfe ergehen ließ und andere Zeugnisse lassen keinen Zweifel bestehen. Ebensowenig kann von einem Vorsitze des römischen Bischofs, bezw. seiner Vertreter, die Rede sein. Erst im 5. Jahrhundert tritt uns bei Gelasius von Cyzikum die Notiz entgegen, daß der Vorsitzende Hosius von Corduba als Vertreter des Bischofs von Rom fungiert habe. Je schwieriger für die Apologeten des römischen Primats die Position war, desto größeren Wert mußten für sie diese späteren Bezeugungen haben, die dann auch mit allen Mitteln der Dialektik verwertet wurden. „Worauf Rom ursprünglich selbst kein Gewicht legte, das muß, weil es dieses Recht später für sich ausschließlich beanspruchte, gleichwohl als

*) In Kraus' Real-Encykl. d. christl. Altert., Freib. 1882 ff., Bd. I S. 320.

von Anfang an bestehend erwiesen werden. Die Methode des Verfahrens ist dieselbe. Eine fast um mehrere Jahrhunderte jüngere Angabe, als das Ereignis selbst liegt, wird herangezogen und danach werden alle früheren Notizen mißdeutet."*)

Dieselbe Synode von Nicäa, welche angeblich unter dem Präsidium des römischen Bischofs stand, nahm keinen Anstand, in ihrem 6. Kanon die „alte Sitte", wonach Alexandrien, Rom, Antiochien und andere Bischofssitze die Zentren größerer Kirchengebiete geworden waren, als kirchenrechtlich zu fixieren, ohne auch nur den geringsten Rechtsunterschied innerhalb dieser Bistümer zu setzen. Die hier bezeichneten Bistümer werden mit gleichem Rechtsbesitz neben Rom gestellt, was nicht möglich gewesen wäre, wenn die Synode etwas von einem Primat des römischen Stuhls gewußt hätte. Diesen Kanon haben, wie überhaupt die Beschlüsse von Nicäa, die Abgesandten des römischen Bischofs unterzeichnet, und dieser selbst hat ihnen zugestimmt. Es heißt nichts anderes, als einer klaren Thatsache verlegen ausweichen, wenn Hefele**) bemerkt: „Offenbar hat die Synode hier nicht den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche, sondern nur seine Patriarchalgewalt im Auge, denn nur in Beziehung auf diese konnte eine Analogie zwischen Rom und Alexandrien oder Antiochien aufgestellt werden." Es ist einfach undenkbar, daß da, wo zum erstenmal auf einer allgemeinen Synode über die äußere Gesamtorganisation der Kirche verhandelt wurde, die Frage des römischen Primats, welche für alle Verfassungsfragen der Kirche doch der Ausgangspunkt hätte sein müssen, übergangen worden wäre. Ja, auch wenn das Konzil, was wir nicht zugeben können, in jenem Kanon ausschließlich die römische Patriarchalgewalt im Auge gehabt hätte, so würde sein Schweigen über den römischen Primat bedeutungsvoll sein. Die römische Anschauung, nach welcher der Nachfolger Petri allein das Recht übt, ökumenische Synoden zu berufen, ihren Verhandlungen zu präsidieren, ihre Beschlüsse zu bestätigen und als Oberhaupt der gesamten Kirche über die Bischöfe des Ostens wie des Westens ungehinderte jurisdiktionelle Disposition hat, diese Anschauung stelle man neben das, was sich aus den zuverlässigen Quellen als der geschichtliche Verlauf der Synode von Nicäa ergibt, und man wird vergebens die verbindenden Fäden suchen. Das Konzil von Nicäa weiß nichts von einem römischen Primat oder erkennt wenigstens einen solchen nicht an, und in Rom selbst hat man nichts dagegen einzuwenden gehabt. Kurzum, die erste rechtmäßige ökumenische Synode der Kirche weiß sich als selbständiges Organ und als höchste Auktorität in der Kirche und läßt keinen Raum für eine Oberherrlichkeit des Bischofs von Rom.

Die Synode von Konstantinopel des Jahres 381 wurde von Theodosius berufen; anwesend waren nur Morgenländer. Den Vorsitz führten anfangs der Bischof Meletius von Antiochien, dann Gregor von Nazianz und nach dessen Abdankung der Patriarch Nektarius von Konstantinopel. Die Meinung des Baronius u. a., daß eigentlich der römische Bischof Damasus das Konzil berufen habe, weist Hefele richtig zurück (a. a. O. II, S. 4). Dennoch

*) Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primats in der Kirche, Bonn 1879, S. 139. (Es sei auf diesen ganzen Abschnitt des Buches, S. 134—157, der sich insbesondere mit Hefele auseinandersetzt, verwiesen).

**) Konziliengeschichte, 2. Aufl. I, 394.

ist der ökumenische Charakter der Synode hernach von dem römischen Stuhle anerkannt worden, und es ist nirgends gesagt, daß dabei ein Unterschied zwischen den Glaubensbestimmungen und den Kanones gemacht sei (so die Annahme Hefeles a. a. O., S. 33). Unter diesen Kanones findet sich der kirchenrechtlich wichtige Kan. 3, in welchem die Synode einfach verfügte, daß das Bistum von Konstantinopel auf dieselbe Rechtshöhe wie Rom erhoben würde.

Eine andere Auskunft geben auch nicht die älteren Kirchenschriftsteller. Gemeinsam ist ihnen eine hohe Meinung von der Würde des römischen Stuhles als der Cathedra Petri, in welcher die Einheit der Kirche gleichsam vorgebildet ist. In dogmatischer Beziehung eignet nach ihrer Ansicht gerade dieser sedes apostolica eine gewichtige Auktorität, da sie im Besitze zuverlässiger Überlieferungen ist. Aber ein Rechtsprimat des römischen Bischofs liegt gänzlich außerhalb des Bereichs ihrer Gedanken. Der leidenschaftliche Vorkämpfer für die Einheit der Kirche und das Ansehen des Episkopats, Cyprian von Karthago, nahm diesen Standpunkt ein, und noch Augustinus hielt denselben wesentlich inne.

Über Cyprian vgl. Friedrich a. a. O. S. 87 ff.; Otto Ritschl, Cyprian von Karthago u. die Verfassung der Kirche, Gött. 1885. Cyprian läßt über seine Meinung so wenig einen Zweifel, daß man auf römischer Seite schon frühzeitig das Bedürfnis empfunden hat, seine Aussagen durch Interpolation im Sinne der Primatslehre zu fälschen (vgl. darüber Hartel in s. Ausgabe Cyprians Bd. III p. XLIII sq. u. Janus, Der Papst u. das Konzil, Leipz. 1869, S. 137 ff.) — eine Fälschung, die noch auf dem Vatikanischen Konzil verwertet wurde. Hauptsächlich kommen in Betracht Ep. 71 (ed. Hartel II S. 772 f.): . . . nec Petrus, quem primus Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter adsumpsit, ut diceret se primatum teneret et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere. — De unitate eccl. c. 4 (hier hat die oben erwähnte Fälschung stattgefunden) wird der Gedanke ausgeführt, daß der Herr darum die Kirche auf Einen gebaut habe, um bestimmt die Kirche als Eine zu bezeichnen (ut unitatem manifestaret); im übrigen aber waren die Apostel an Ehre und Gewalt gleich (quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat — hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis). Am bedeutungsvollsten in dieser Hinsicht sind die Worte, welche Cyprian gegenüber der von dem römischen Bischofe Stephan in dem Ketzertaufstreite versuchten Vergewaltigung auf der karthagischen Synode am 1. Sept. 256 sprach: „Niemand von uns hat sich als Bischof der Bischöfe eingesetzt (neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit) oder zwingt mit tyrannischem Terrorismus seine Kollegen zu unfreiwilligem Gehorsam, da ein jeder Bischof nach seiner freien Wahl und Gewalt (pro licentia libertatis et potestatis suae) seinen freien Entschluß hat und so wenig von einem andern (Bischofe) gerichtet werden kann als er selbst einen andern richten kann. Vielmehr wollen wir allesamt das Urteil unsers Herrn Jesu Christi abwarten, der einzig und allein die Gewalt hat, uns in der Leitung der Kirche zu bestallen und über unser Thun zu richten (qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi. Cypr. opp. S. 435 f.). Cyprian faßt die Bischöfe durchaus koordiniert; in ihrer Einheit liegt die Einheit der Kirche, und diese doppelte Einheit ist darin vorgebildet, daß Christus auf den Einen Petrus die Kirche baute. Daher gilt auch — aber nur in diesem Sinne — der römische Stuhl als Repräsentant der kirchlichen Einheit (vgl. überhpt. schon Bd. II, S. 52 f.).

In Beziehung auf Augustinus möge auch hier genügen auf die Untersuchungen von Herm. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 231 ff. zu verweisen. Das Ergebnis S. 305: „[Der römische Primat] ist nicht eine selbständige Größe, sondern erscheint wie bei Cyprian als Mittel zum Zweck, die Einheit der Kirche zu repräsentieren. Das ist der allgemein ausgesprochene theoretische Gedanke. In welcher Weite aber, innerhalb welcher Schranken diese Repräsentation vorzustellen sei, darüber schweigt der Autor. In der Stelle Sermo XLVI c. XIII § 30 wird freilich (wie auch in so vielen andern) an des Herrn Wort „Weide meine Schafe" erinnert, aber hier wie anderswo in erheblich anderer Art, als dasselbe von den hierarchischen Päpsten erklärt worden ist. Nicht des autoritativen Kirchenregiments gedenkt dieselbe, sondern der pastoralen, seelsorgerischen Leitung der Heerde Christi; von der

bonitas pastorum ist in dem ganzen Paragraphen die Rede." Wie oft Augustinus in Widerspruch steht zu dem offiziellen Begriff der Hierarchie, zeigt Reuter an verschiedenen Orten. Trotzdem gilt dieser Kirchenvater als ein Hauptzeuge für den petrinischen Primat. Überhaupt wissen die römischen Theologen mit unermüdlicher Zähigkeit und bewunderungswürdiger Kunst aus der ältern christlichen Literatur ihren Satz zu belegen. Abgesehen davon, daß nicht selten Advokatenkünste dabei gebraucht werden, führt sie die ihnen unverbrüchlich feststehende Thatsache irre, daß der römische Primat von Anfang an in der Kirche vorhanden war und daß danach die Autoren aufzufassen seien. Sie verzichten darauf, die Schriftsteller der altchristlichen Zeit in ihrer Ganzheit aufzufassen; es genügt ihnen, einzelne Aussagen in ihrem Sinne zu deuten.

Auch die monumentalen Quellen, insbesondere die Bildwerke und Inschriften der römischen Katakomben ergeben kein günstigeres Resultat. Doch hat es hier ebensowenig wie in der patristischen Literatur an Versuchen gefehlt, Beweise zu finden. Man sagt: „Unter den Aposteln ist es nur einzig Petrus, der auf den Monumenten mit einem Stabe dargestellt wird." Dieser Stab deutet seinen apostolischen Primat an. Aber noch besser werde „die Stellung Petri in der christlichen Heilsökonomie" nach Auffassung der alten Kirche dadurch charakterisiert, daß man Petrus unter dem Bilde des Moses faßte.*) Oder man hat in dem Stabe, mit welchem jener Moses-Petrus an den Felsen schlägt, einen „symbolischen Bezug auf Petrus und das christliche Priestertum" gefunden.**) Die Beweiskraft dieser Abbildungen hat einen sonst verständigen Archäologen, den Padre Marchi zu dem Ausrufe veranlaßt: „Der Primat des hl. Petrus, zu welchem viele Millionen Menschen sich rebellisch verhalten, ist hier in einer so klaren Weise ausgedrückt, daß Trotz dazu gehört, es nicht zu glauben" (Civiltà catt. 1854, S. 574).

Allerdings führt Petrus zuweilen einen Stab, aber, wie der Vergleich mit andern Abbildungen zeigt, ist dieser Stab kein Herrscherstab, sondern ein recht massiver Wanderstab. Die Ersetzung des Mose durch Petrus findet sich nur dreimal, auf zwei Goldgläsern der vatikanischen Sammlung und auf einer in Podgoritza gefundenen Glaspatene, alles Denkmäler des 5. Jahrhunderts. Und wie soll sich darin ein Primat aussprechen? Andererseits wird in den Apostelddarstellungen der altchristlichen Zeit Petrus entweder den übrigen Aposteln unterschiedslos eingereiht, oder mit Paulus hervorgehoben. Thatsächlich tritt auf den Bildwerken der ersten fünf Jahrhunderten Paulus entschiedener hervor als Petrus. Die zwei ersten historischen Gemälde, die wir haben, zwei Darstellungen aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts in S. Callisto, führen Ereignisse aus seinem Leben vor.***) Auf einem Fresko des 4. Jahrhunderts in S. Gennaro bei Poveri in Neapel empfängt Paulus den Laurentius am Eingange des Paradieses†) und auf einem römischen cometerialen Gemälde steht er neben dem guten Hirten bezeichnet mit den Worten PAVLVS PASTOR APOSTOLVS††) — beides findet sich nie bei Petrus. Auf zwölf von mir zufällig ausgewählten römischen Sarkophagen des 4. und 5.

---

*) De Waal in der „Real-Encyklopädie der christl. Altertümer" von F. X. Kraus Bd. II S. 608 ff.

**) Kraus, Roma sott., Freib. 1879, S. 315 f.

***) V. Schultze, Archäolog. Studien, Wien 1880, Fig. 2 S. 25 und Christl. Kunstblatt 1879, S. 180.

†) Abbild. bei Bellermann, Über die ältesten christl. Begräbnisstätten u. s. w., Hamburg 1839, Taf. VII.

††) Abbild. bei Roller, Les Catacombes de Rome, Paris 1879 ff. pl. XCIV, 3.

Jahrhunderts findet sich fünfmal die Ankündigung der Verleugnung Petri dargestellt, und sonst keine Scene aus seinem Leben.*)

Im Einzelnen verweise ich noch auf meine „Archäol. Studien" S. 169 f. (Moses-Petrus); meine „Katakomben" S. 149 ff. Ficker, Die Darstellung der Apostel in der altchristl. Kunst, Leipz. 1887, S. 48 ff. Der auf einem Berge stehende erhöhte Christus überreicht mit nichten immer dem Petrus eine Rolle oder ein Buch, sondern auch dem Paulus z. B. Roller a. a. O. pl. LXXVII, 1. Wie vorsichtig man auf diesem Gebiete mit Schlüssen sein muß, zeigt die eine Thatsache, daß die beiden Apostel links und rechts neben einen Heiligen gestellt sind, also dieser den Ehrenplatz einnimmt (z. B. Roller pl. LXXVII, 7, 8; LXXX, 4).

Wenn die römische Kirche nicht die von Christus gewollte ausschließliche Heilsanstalt ist, so können die protestantischen Kirchenbildungen, die sich nicht als Neubildungen, sondern als Erneuerung der verderbten Kirche geben, nicht als Erzeugnisse revolutionären Geistes und revolutionären Handelns angesehen werden. Sie tragen ihre Legitimation in dem reinen Evangelium, auf welchem sie fußen. Diese Legitimation setzt zugleich unüberschreitbare Normen, d. h. sie ist zugleich Auktorität. Wäre das Prinzip des Protestantismus das Prinzip der freien Forschung, wie man fälschlich behauptet,**) so wäre der Protestantismus wert unterzugehen, und wäre auch schon längst untergegangen. Wenn Hettinger urteilt:***) „Es ist nicht möglich, daß der, welcher einmal die Auktorität der Kirche zerstört hat, noch vor irgendwelcher Auktorität Halt macht", so würde er Recht haben, wenn diese Kirche, die er im Auge hat, die Kirche wäre. Er geht von einem Satze aus, der ihm keines Beweises bedarf, der aber darum auch nur da Beweiskraft hat, wo jener Satz Überzeugung ist.†) Es gibt nur eine Auktorität im Christentum, nach der sich jede kirchliche Auktorität zu bemessen hat, die Auktorität des Wortes Gottes. Sie ist der Prüfstein für die Kirchengemeinschaften, welche im Laufe der Geschichte hervorgetreten sind oder etwa noch hervortreten werden. Die feste äußere Auktorität, welche die römische Kirche aufzuweisen hat, mag ihre Vorzüge haben, aber sie ist weniger wert als innere Auktorität, welche die lebendige Bewegung der Geister frei läßt, um dadurch das Recht und den Wert der freien persönlichen Entschließung um so herrlicher hinzustellen. Der Protestantismus kennt eine Auktorität in der Kirche, aber keine Auktoritätskirche.

Das Wesen der Kirche tritt in einer Reihe bezeichnender Eigenschaften hervor. Sie ist Eine, heilig, katholisch, apostolisch, alleinseligmachend, unfehlbar.

Es wird als wichtig bezeichnet, diese wesentlichen Eigenschaften zu kennen, da in ihnen sich der Unterschied der wahren und der falschen Kirche ausspricht (Bellarm.), und weil die Gläubigen daran erkennen, welches Gut ihnen Gott in und an der Kirche gegeben hat (Cat. Rom.). Als die grundlegenden werden angesehen die dem alten Taufsymbol entnommene, aber daselbst auf die unsichtbare Kirche bezogenen: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität, die wieder unter sich in engem Zusammenhange stehen.

---

*) Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipz. 1883, S. 173 f.

**) Hettinger, Die „Krisis des Christentums". Protestantismus und kath. Kirche, Freib. 1881, S. 130.

***) A. a. O.

†) Wie streng der Auktoritätsbegriff in der römischen Kirche gefaßt ist, zeigen folgende Worte eines Konvertiten, der dieselben natürlich von seinen geistlichen Obern hat: „Wenn Jemand auch alle Lehren der Kirche als wahr annähme, wenn er sich zu diesen Lehren bekennte, aber alles dieses nicht aus unbedingtem Gehorsam gegen die Kirche thäte, sondern weil er auf andere Weise, durch Nachdenken und Forschen sich überzeugt zu haben meinte, daß jene Vorschriften wahr und weise seien, so würde er kein wahrer Katholik sein" (Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Heidelb. 1869, S. 377).

„Ihre „große und bewunderungswürdige Einheit" (Worte Bismarcks im Reichstag, 16. Mai 1873), die Blüten ihrer Heiligen, ihre Katholizität, die den Erdkreis umspannt, ihre Apostolizität, die hinaufreicht in ununterbrochener Reihenfolge der römischen Bischöfe bis zu Petrus, in dem sie vom Herrn ihre Mission empfing, ihre wunderbare Ausbreitung, ihre unüberwindliche Dauer, ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit an allen Gütern ist ein großartiger und fortdauernder Beweisgrund ihrer Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis für ihre göttliche Sendung, die sichtbare Erscheinung des in ihr unsichtbar waltenden Geistes" (Hettinger, Die Krisis 2c., S. 124).

III. Die Einheit der Kirche.

Die Einheit der Kirche stellt sich als eine dreifache dar: als Einheit der Lehre, des Kultus und der Verfassung. Sie ist nicht nur eine thatsächliche, sondern auch eine rechtliche. Das Prädikat una umspannt aber auch den Begriff der Einigkeit, durch welchen diese Kirche als die ausschließliche gesetzt wird.

„Die Grundbestimmung der Kirche ist die der Einheit. Einheit aber muß der Kiirche zukommen. Denn die Kirche ist die Darstellung des Christentums, das Christentum aber die vollkommene Verwirklichung der objektiven Religion. Wie es nun nur Eine Menschheit und Einen Gott und darum auch nur Eine Religion und Einen Christus giebt, ebenso kann es auch nur Eine Kirche geben. Diese Einheit aber muß der Kirche, wie in ihrer äußern, so auch in ihrer innern Bestimmtheit zukommen." (J. M. Kaufmann, Die Einheit, Katholizität u. Apostolizität d. Kirche, Sulzb. 1858, S. 6. Von der Theol. Fakultät zu München gekrönte Preisschrift).

Von dem modernen Katholizismus gilt, äußerlich betrachtet, diese dreifache Einheit; wird sie aber auf die geschichtliche Vergangenheit angewendet, so versagt sie an zahlreichen Punkten. Die apostolische und nachapostolische Zeit weiß von keiner einheitlichen Verfassung; noch Jahrhunderte lang nachher begegnen uns in der abendländischen Kirche auf diesem Gebiete Verschiedenheiten, welche der römische Stuhl erst allmählich auszugleichen vermochte. Durch das ganze Mittelalter hindurch zieht sich in der Kirche selbst der Widerstreit des episkopalen und kurialen Systems. Die Einheit des Kultus ist gleichfalls eine gewordene. Erst allmählich gelang es Rom, einheitliche Kultusformen im Abendlande zur Durchführung zu bringen und die landestümlichen Liturgien zu verdrängen.*) Den unierten Griechen gegenüber werden sogar bis auf diesen Tag Zugeständnisse kultischer Art gemacht.**) Kurzum die Einheit der Verfassung und des Kultus, die zum Wesen der wahren Kirche gerechnet wird, ist das Ergebnis jahrhundertelanger Entwickelung, in welcher Gewalt und kluge Politik eine Rolle spielen.

Andererseits gehört zum Wesen der Kirche weder Einheit des Kultus noch der Verfassung. Daher enthält das Neue Testament nicht nur keine allgemein bindenden Vorschriften dieser Art, sondern weist in den Gemeinden selbst in dieser Beziehung Verschiedenheiten auf.***)

Einheit des Glaubens ist allerdings Lebensbedingung der Kirche. Doch darf dieser Glaube nicht mit dem Gefüge von Dogmen verwechselt werden, welches die römische Kirche als die zur Einheit nötige Glaubenswahrheit ausgibt. Außerdem ist auch die dogmatische Einheit eine gewordene. Über die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängnis, die päpstliche Infallibilität,

---

*) Daniel, Codex liturgicus ecclesiae romano cath. t. I, Lipsiae 1847; Thalhofer (kath.), Handb. d. kath. Liturgik Bd. I, Freib. 1883, S. 33 ff.; König, Die Hauptliturgien der alt. Kirche in Übersetzung nebst Einleitung, Neustrelitz 1865; Hering, Hilfsbuch zur Einführung in d. liturg. Studium, Wittenb. 1888.

**) Einzelheiten darüber im 2. Bande von Pichlers (kath.), Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen dem Orient u. Occident, München 1865.

***) Lechler, Das apostolische u. das nachapost. Zeitalter, 3. Aufl., Lpz. 1885, S. 58 ff.

um nur diese zu nennen, haben in der römischen Kirche lange abweichende Meinungen bestanden und miteinander gerungen. Auf der Stufe höchster Machtfülle im Mittelalter hat Rom vielleicht Millionen in seinem Schoße gehabt, die sein Dogma verneinten und Gegenstand heftigster Verfolgungen durch die Kirche waren (Katharer, Waldenser, Hussiten). Die Reformation riß große Gebiete von Rom los, und die griechische Kirche hat von jeher selbständig neben der römischen gestanden. In der Mitte des Katholizismus selbst ist die Bewahrung der Glaubenseinheit nur gewohnheitsmäßiger Gehorsam. Immer mehr reduziert sich diese Kirche, soweit es sich um freiwillige Unterordnung unter ihre Glaubenssätze handelt, auf die Massen. Die geistigen Strömungen der Gegenwart, die Berührungen mit dem Protestantismus, auch politische Ereignisse und Parteiungen, wie in Italien, führen für sie fortwährend Verluste herbei. Ihre Glaubenseinheit ist im letzten Grund nichts anderes als die Einheit, welche im Staatsleben eine Verfassung oder Gesetzgebung schafft, das heißt eine äußere Institution, die mit der Gesinnung zunächst nichts zu thun hat.

In dieser Beleuchtung erscheint die gerühmte Einheit der Lehre bescheidener, als die Aussagen der Dogmatiker vermuten lassen. Wird sie innerhalb der gegenwärtigen römischen Kirche auf die definierten Dogmen bezogen, so ist sie da; wird sie bei den Personen gesucht, so mangelt sie. In der religiösen Gemeinschaft hat aber die äußere Einheit der Lehre nur so weit Wert, als sie auf innerer Einheit des Glaubens ruht. Was die römische Kirche Einheit nennt, ist nur ein „Mechanismus, der die Unterschiede, die Besonderung und die freie Entwickelung der reichen Mannigfaltigkeit der von Gott gesetzten Individualität unterdrückt.“*)

Es soll zugestanden werden, daß aus dieser Einheit die römische Kirche diejenige Macht und den Unternehmungsgeist geschöpft hat, die sie in Vergangenheit und Gegenwart bethätigt. Im Mittelalter hat sie doch hauptsächlich aus der Kraft dieser fertigen oder werdenden Einheit ihre bedeutsame religiöse und kulturelle Aufgabe erfüllt. Doch ließ sich diese Einheit nur behaupten durch die Gewalt, welche die Kirche anwenden konnte und auch anwandte. Je nach Bedürfnis hat sie schonende Korrektur oder rücksichtslose Vernichtung des Schuldigen geübt. Die grausame kirchliche Justiz ist ebensosehr Bedingung wie Frucht der Einheit. In einem folgerichtigen Zusammenhange damit steht auch das Mißtrauen dieser Kirche gegen jede freie geistige Bewegung, welches eine selbständige theologische und philosophische Wissenschaft in ihrem Machtgebiete gar nicht mehr aufkommen läßt.**) Daher der monotone Charakter der römischen Theologie. Der Fortschritt ist nur ein formaler. Ebendaher kommt in der Erziehung der Kleriker das System, den Zögling von dem Zusammenhang mit der allgemeinen Bildung und Wissenschaft zu isolieren.

*) Baier, Symbolik S. 165.

**) Als Beispiel sei angeführt der Hermesianische Streit (vgl. Elvenich, Der Hermesianismus u. Perrone, Berlin 1844), die Verurteilung Rosmini's (vgl. F. X. Kraus in d. Deutschen Rundschau 1888, S. 331 ff.) und die leider erfolgreiche Zensurierung des Freiburger Kirchenhistorikers F. X. Kraus (vgl. Hist.-polit. Blätter 1888, Bd. 102, S. 297 ff. und Schröder (kath.), Der Liberalismus in der Theologie u. Geschichte, Trier 1883). Siehe auch unten Abschnitt 2, Abt. 10.

Die reformatorische Kirche hat die Einheit in äußern Formen von vornherein abgewiesen. So wenig eine Kirchengemeinschaft ohne bestimmte Verfassung und bestimmten Kultus zu denken ist, so waltet doch in der Gestaltung dieser Dinge volle Freiheit, und nicht darin noch in der Gleichheit der Dogmen wird die Einheit gesucht, welche der dritte Artikel von der Kirche aussagt, sondern in dem Glauben an den einen Herrn, in den Gnadengaben des Sakraments und in der Gemeinschaft der Liebe. Vorbildlich dafür sind die apostolischen Gemeinden. „Die Bürgschaft dafür, daß die ganze Gemeinde als ein Bau heranwachse, lag in dem Geiste der einen Wahrheit, in welchem die den Grund legenden Apostel wirkten, und in dem Geiste der Liebe, des Friedens und der Ordnung, der überall, wo Glieder dem Leibe Christi eingepflanzt wurden, mußte lebendig werden." In diesem Sinne nennt Luther die Kirche eine „geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben" und urteilt: „Diese Einigkeit der Kirchen ist nicht, einerlei äußerlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten, wie der Papst mit seinem Haufen fürgibt und alle will aus der Kirche geschlossen haben, die da nicht hierin ihm wollen gehorsam sein, sondern wo diese Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe 2c. ist. Daher heißt es ein einige, heilige, catholica oder christliche Kirche, daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntnis derselben an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangesehen was sonst für Ungleichheit und Unterschied des äußerlichen, leiblichen Lebens oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Zeremonien sind" (E. A. 9, 286). Zu dieser Einheit bekennt sich auch die Augsburgische Konfession Art. 7: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt gehalten werden, wie Paulus spricht Eph. 4, 5. 6." In dieser Einheit der unsichtbaren Gemeinde, die stärker und wertvoller ist als alle äußern Einheitsbande, fühlt sich der evangelische Christ mit allen gläubigen Christen auf Erden zusammengeschlossen.

IV. Die Heiligkeit.

Die römische Kirche heißt heilig, weil sie eine heilige, gottgeweihte Anstalt ist, in welcher und durch welche die Gläubigen Zugang zu Christo ihrem Haupte gewinnen, und weil sie allein das rechtmäßige Opfer und den heilbringenden Gebrauch der Sakramente besitzt. Diese Heiligkeit kommt außer in allgemeinen Geistesgaben besonders in Wundern und Weissagungen zum Vorschein, mit denen Gott Einzelne in der Kirche und nur in dieser Kirche begnadete.

Nach dem Cat. Rom. (I, 10, 12) heißt sie heilig, 1) quod Deo consecrata dedicataque sit 2) quod veluti corpus cum sancto capite Christo domino, totius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo spiritus sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur. 3) quod sola ecclesia legitimum sacrificii cultum et salutarem habet sacramentorum usum, perquae, tamquam efficacia divinae gratiae instrumenta, Deus veram sanctitatem efficit, itaque ut quicunque vere sancti sunt, extra hanc ecclesiam esse non possint. Enger Bellarm. II a. a. O. lib. IV, 11: quia professio ejus est sancta, nihil continens falsum quoad fidei doctrinam, nihil injustum quoad doctrinam morum. — Perrone Prael. theol. II, 1, 3. Bellarmin knüpft hier an die gloria miraculorum und das lumen propheticum, welche beide nur in der römischen Kirche sich finden.

Hettinger a. a. O. S. 69: „Die Heiligkeit ist eine Eigenschaft der Kirche a) wegen ihres Zweckes b) wegen ihres Ursprunges aus Christus und Gott c) wegen ihrer Mittel, Lehre, Gnade, Sakrament d) wegen des in ihr wohnenden heiligen Geistes e) wegen des Berufs aller ihrer Glieder zur Heiligkeit des Lebens.

Der äußerliche Charakter des römischen Katholizismus zeigt sich hier darin, daß das Prädikat der Heiligkeit der Kirche als Anstalt zuerkannt wird, ihrem Organismus und vor allem ihrem Priestertum. Erst von da aus geht die Heiligkeit auf die Personen über. Anders faßt das Neue Testament den Begriff der Heiligkeit. Es setzt dieselbe nicht in die äußere Zugehörigkeit zur Gemeinde, sondern zunächst in die innere Gemeinschaft zwischen dem Gläubigen und dem Herrn der Kirche, eine Gemeinschaft, deren Frucht dann weiterhin ein heiliger, Gott wohlgefälliger Wandel ist. „Sofern Gottes Heiligkeit zur Heiligung geworden und die Gläubigen in die Gemeinschaft des erlösenden Gottes (nicht im allgemeinen in die Gemeinschaft Gottes) aufgenommen sind, kommt auch ihnen das Prädikat ἅγιοι zu, welches gerade das Besondere zum Ausdruck bringt, das denen widerfahren ist, die in der Gemeinschaft und dem Besitz des neutestamentlichen Heiles sich befinden." „Es betont ἅγιος aber nicht lediglich das Verhältnis zu Gott, sondern auch das entsprechende sittliche Verhalten oder vielmehr, wie es auch im Begriff liegt, das Verhältnis zur Welt, resp. zur Sünde." *) Daher die Verbindung ἅγιοι καὶ πιστοὶ (Eph. 1,1; Kol. 1,2; vgl. Apok. 13,10) und die Mahnungen zu heiligem Leben (1 Petri 1,15 f.; Apok. 14,12; Eph. 5,3; Kol. 1,22; vgl. 1 Kor. 7,14; Eph. 1,4 und sonst). Wenn der Apostel Paulus den Ausdruck ἅγιοι auf die ganze Gemeinde bezieht, so gilt er ihm im eigentlichen Sinne doch nur von denen, die Christum wahrhaft angezogen haben, und von diesen werden deutlich die toten Glieder unterschieden. Wenn der Apostel jene allgemeine Bezeichnung anwandte, so that er es „im Hinblick auf den Kern, der in jenen äußeren Gemeinwesen lebenskräftig bestand und sich bethätigte, d. h. auf die wahrhaft Geheiligten, welche allein wirkliche Glieder des Leibes Christi waren, während über die Andern der Begriff der Gemeinde als solchen Leibes nur in einem weiteren Sinn des Wortes ausgedehnt werden kann, und auf das Werk der Heiligung, das Christus und sein Geist innerhalb des kirchlichen Gemeinwesens von jenem Kern aus auch auf diese Andern noch fort und fort ausüben will." **)

Genau so fassen den Begriff der Heiligkeit Luther und die symbolischen Schriften der evangelischen Kirche. Die Heiligkeit der Kirche besteht nicht in „Chorhemden, Platten, langen Röcken und andern ihren Zeremonien, durch sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern in Wort Gottes und rechtem Glauben." Ihr Wesen ist, „daß wir durch den Glauben, wie S. Petrus sagt, ein ander neu rein Herz kriegen, und Gott um Christus willen, unsers Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält. Obwohl die Sünde im Fleisch noch nicht gar weg oder tot ist, so will er sie doch nicht rächen noch wissen" (Schmalk. Art. III, 12. 13). Böse und Heuchler sind nur dem Namen nach Mitglieder der Kirche, aber sie heben die Heiligkeit dieser nicht auf. Den Wiedertäufern gegenüber wird der Satz verworfen, „daß dies keine rechte christliche Versammlung noch Gemeine sei, in der noch Sünder gefunden werden" (F. C. II, 12).

*) Cremer, Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität, 5. Aufl., Gotha 1888, S. 51 f.
**) Köstlin, Die Kirche, S. 132.

Wie sehr sticht von dieser neutestamentlichen und protestantischen Auffassung des Begriffs der Heiligkeit die römische ab. Sie gilt nicht den Persönlichkeiten, sondern der Anstalt mit ihren Institutionen und Funktionen. Demnach wird auch hier alles Gewicht auf das Äußere geworfen. Freilich lag der Zwang dazu darin, daß auch die Bösen vollberechtigt in dieser Kirche neben den wahrhaft Gläubigen stehen, also die Gemeinschaft der Personen, welche diese Kirche bilden, nicht als solche als heilig bezeichnet werden konnte. Communio sanctorum ist daher keine entsprechende Bezeichnung für die römische Kirche, sondern ecclesia sancta. Es ist beachtenswert, wie die symbolischen Schriften sowohl als die Dogmatiker eine — von ihrem Standpunkt aus wohl berechtigte — Scheu zeigen, die Heiligkeit auf die Personen zu beziehen. Wenn der Römische Katechismus sagt, daß die „wahrhaft Heiligen" nur in dieser Kirche zu finden seien, so versteht er darunter die „Heiligen" im engsten Sinne.

V. Die Katholizität.

Die Katholizität der Kirche ist eine räumliche und eine zeitliche. Sie erstreckt sich über die ganze Welt und umfaßt von Adam an bis in alle Zukunft alle Bekenner des wahren Glaubens.

Der Cat. Rom. (I, 10, 13) bezieht auf diese Eigenschaft das Wort Augustins: A solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur. Nicht wie menschliche Gemeinwesen oder häretische Vereinigungen beschränkt sich die Kirche auf den Umfang eines Reiches oder einer Nationalität, sondern umfaßt alle Menschen. „Allgemein heißt sie aber auch aus dem Grunde, weil alle, die die ewige Seligkeit erlangen wollen, zu ihr gehören müssen, in gleicher Weise, wie diejenigen, welche der Sintflut entgehen wollten, in die Arche eintraten" (Bellarm.) Perrone Prael. theol. II, 1, 3: Jede Gemeinschaft, welche die materiale und formale Katholizität nicht nachweisen kann, ist eine „Sekte und Synagoge des Satans".

Eine sichtbare katholische Kirche in diesem Sinne hat nie bestanden. Wohl hat man in altchristlicher Zeit die weite Ausbreitung des Christennamens über den ganzen Erdkreis gerühmt und von „ökumenischen" Synoden gesprochen, doch ist damit die Gesamtheit aller Kirchen gemeint, nicht ein bestimmter Komplex von Kirchen, sei es im Osten oder Westen.

Von der Gesamtheit der Christen gehorcht nur ein Teil dem römischen Papste. Der Osten ist fast gänzlich in der Hand der griechischen Kirche und ihrer Abzweigungen; im Norden bestehen große protestantische Kirchengebiete. Die Gesamtzahl der römischen Katholiken beträgt rund 210 Millionen, der griechischen Katholiken 92 Millionen, der Protestanten 150 Millionen. Also bleibt die römisch-katholische Konfession mit mehr als 30 Millionen hinter der Gesamtzahl der Akatholiken zurück.*) Wie kann da der Anspruch auf Allgemeinheit bestehen? Die zeitliche Deutung des Wortes ist eine nichtssagende Redensart, die nicht eine Thatsache, sondern einen Anspruch bezeichnet.

Die Bezeichnung καθολική für die Kirche begegnet zum erstenmal im Briefe des Ignatius an die Smyrnäer (c. 8): „Wo der Bischof ist, da ist die Gemeinde, gleichwie, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist (ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία). Damit ist die allgemeine, über die ganze Erde sich ausbreitende, ihrem Wesen nach unsichtbare Kirche gemeint, die unter Christus

*) Das Nähere in der Konfessionsstatistik Zöcklers im Handbuch d. theol. Wissenschaft, 3. Aufl., Bd. 2 S. 820 ff.

als ihr Oberhaupt geordnet ist.*) Dieser Kirche erkennt auch der Protestantismus mit dem dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses das Prädikat „katholisch" zu, „damit Niemand denken möchte, die Kirche sei wie ein ander äußerlich Polizei (politiam externam certarum gentium) an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie der Papst von Rom sagen will, sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sind, welche hin und wieder in der Welt, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, an Christum wahrlich gläuben" (Apol. Conf. Art. VII. VIII). Daher hat Luther verschiedentlich, so auch im Bekenntnis, statt „katholisch" geradezu „christlich" gesetzt, indem er meinte: „catholica kann man nicht wohl besser deutschen denn christlich, wie bisher geschehen; das ist, wo Christen sind in aller Welt" (E. A. 23, 281).

VI. Die Apostolizität.

Die Apostolizität beruht darauf, daß die Kirche von den Aposteln begründet ist und in Lehre und Verfassung das apostolische Erbe bewahrt hat. Die Bürgschaft dieses Zusammenhanges liegt in der ununterbrochen legitimen bischöflichen Succession.

Cat. Rom. I, 10, 14: Die Kirche kommt von den Aposteln her und hat die apostolische Wahrheit. Der apostolische Geist regiert sie. Qui spiritus primum quidem apostolis tributus est, deinde vero summa Dei benignitate semper in ecclesia mansit. Bellarm. a. a. O. lib. IV, 5: Wie Gott eher war denn der Teufel, so ist auch die wahre Kirche älter als die falsche. Die katholische Kirche ist die von Christus selbst eingesetzte, also älter als alle häretischen Gemeinschaften. Die nota antiquitatis ist identisch mit der nota apostolicitatis.

Auf die bischöfliche Succession wird der Hauptwert gelegt. „Der Prüfstein der wahren Kirche und das Siegel der wahren Lehre ist darum die rechtmäßige Sendung mittelst der successio episcoporum durch die Apostel von Christus. Der Mangel dieser Sendung ist das Brandmal jeder Häresie und jedes Schismas" (Hettinger, Fundam.Theol. II S. 85).

Es wird im Verlaufe unserer Darstellung im einzelnen zu prüfen sein, in wie weit diese Kirche den Anspruch erheben darf, in ihrer Lehre, Verfassung und Kultus Erbin der apostolischen Zeit zu sein. Als Ganzes erscheint sie in ihrer hierarchischen Organisation, ihrem Dogma und ihrer Ethik als das gerade Widerspiel des Apostolischen. Freilich wird auch der Protestantismus in seiner geschichtlichen Erscheinung nicht den Anspruch erheben, die apostolische Kirche abzubilden; er erkennt das Recht einer Weiterbildung der äußern Formen an, hält aber um so fester an der Gemeinschaft des apostolischen Geistes, dessen Zeugnis in der heiligen Schrift Neuen Testaments vorliegt. Was die successio legitima episcoporum anlangt, so garantiert die äußere Folge noch nicht die Folge des Geistes und der Wahrheit. Nicht das Amt, sondern die Persönlichkeit ist in diesem Falle das Entscheidende. Auch wenn dem Petrus eine besondere Amtsgnade verheißen wäre, so ist sie darum nicht auch seinen Nachfolgern verheißen. Wenn der Römische Katechismus bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß alle andern sog. Kirchen, darum weil sie vom Geiste des Teufels regiert werden, notwendigerweise in Irrungen der Lehre und der Sitte verfallen, so spricht sich darin eine Anmaßung aus, an der vom apostolischem Geiste wenigstens nichts zu verspüren ist.

*) Zahn, Ignatius v. Antiochien, Gotha 1873, S. 428 ff.

VII. Die Ausschließlichkeit und Unfehlbarkeit.

Wenn die römische Kirche die eine und einzige ist, so folgt daraus, daß die Zugehörigkeit zu ihr Bedingung der Seligkeit ist. Extra ecclesiam nulla salus. Darin liegt Recht und Pflicht der Propaganda. In ihrer Apostolizität und Heiligkeit weiterhin ist die Unmöglichkeit des Irrtums, die Unfehlbarkeit beschlossen.

Der Satz, daß nur in der sichtbaren römischen Kirche Heil sei, wird in den symbolischen Schriften in voller Schärfe ausgesprochen. Conc. Trid. V: Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, — Cat. Rom. I, 10, 16: . . . omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere et amplecti debeant. Cat. Rom. I, 10, 19: In sola Dei ecclesia, neque extra eam usquam, verus cultus verumque sacrificium, quod Deo placere ullo modo possit. Prof. fidei Trid.: Hanc veram fidem catholicam, extra quam nemo potest salvus esse, sponte profiteor. — Syllab. XVII verdammt die Meinung: Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi ecclesia nequaquam versantur; XXI: Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi, religionem ecclesiae catholicae esse unice veram religionem. — In früherer Zeit u. a. die 4. Lateransynode De fide cath.: una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur; die Bulle Unam sanctam. Weiteres Material bei Joh. Delitzsch a. a. O. S. 68 ff.

Unter Unfehlbarkeit der Kirche ist die ihr von Christus verliehene übernatürliche Gabe verstanden, kraft deren jeder Irrtum in Sachen des Glaubens von ihr ausgeschlossen ist. Indem von dieser unwandelbaren Auktorität auf die Subjektivität zurückgegangen ist, ist es gekommen, daß „die Offenbarung in Christo lächerlich geworden ist“ (Möhler). Die Organe der Unfehlbarkeit sind die im hl. Geiste und in Einheit mit dem Papsttum versammelten Konzilien, seit 1870 auch der Papst. Über die päpstliche Unfehlbarkeit s. Abschn. IX.

Die hl. Schrift weiß von keiner andern Bedingung des Heils als Glaube und Taufe. Nicht die Zugehörigkeit zu einer sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft, und sei diese noch so sehr vom Geiste Jesu Christi beherrscht, entscheidet über Seligkeit und Unseligkeit, sondern das persönliche Verhältnis zu Christus. Die Kirche ist das Gefäß der Gnaden Christi, aber nicht diese Gnaden selbst. Sie sammelt, reicht Wort und Sakrament, besitzt aber als äußerer Organismus keine Garantie der ewigen Seligkeit; wohl aber hat diese Garantie die unsichtbare Gemeinde der Heiligen, und von ihr gilt der Satz: extra ecclesiam nulla salus. Erst indem die urchristliche Vorstellung von der unsichtbaren Kirche sich wandelte, ging jener ursprünglich dieser Kirche geltende Satz auf die bischöflich organisierte Kirche über. Aber er ist nicht von vornherein für diese gemünzt. Noch bei Augustinus beobachten wir auch hier den Zwiespalt der alten und der neuen Meinung. Sein prädestinatianisches Dogma durchbricht an vielen Stellen die katholische Anschauung seiner Zeit von der Kirche. „Der numerus electorum ist nicht unbedingt eingeschlossen in die Grenzen der externa communio der historisch-katholischen Kirche.“ Unter Corpus Christi versteht Augustinus bald die sichtbare Gemeinschaft, bald die Gemeinschaft der Heiligen. „Die Bezeichnung „alleinseligmachende“ Kirche dient nicht zur korrekten Charakteristik der Eigentümlichkeit des Augustinischen Kirchenbegriffs. Denn die Kirche ist von ihm nicht als die die Seligkeit zuhöchst bewirkende gedacht, sondern selbst da, wo seine Doktrin der vulgär-katholischen sich nähert, als dienstbares Werkzeug.“ *)

Die furchtbare Härte obigen Satzes, im römischen Sinne verstanden, haben die Dogmatiker zu mildern gesucht, indem sie zwischen materialen und formalen Häretikern unterschieden. Nur diese stehen unter der vollen Konsequenz des Urteils. Alle getauften Christen, „solange sie nicht formaliter und contumaces, sondern nur materialiter in der Häresie sind“, werden davon

*) Vgl. Reuter a. a. O., Stud. I u. II.

ausgenommen. Indes diese Milderung hat kein dogmatisch-kirchliches Recht, die offizielle Kirche hat nie eine derartige Äußerung gethan; doch liegt in dieser Abschwächung ein Eingeständnis des Unrechts, welches freilich in der geschichtlichen Einzelbetrachtung noch deutlicher wird.*) Denn aus jenem Anspruche der römischen Kirche sind die furchtbaren Ketzergerichte des Mittelalters und der Reformationszeit erwachsen. Ist nur in der Papstkirche Heil, so darf folgerichtig kein Mittel unversucht gelassen werden, die Widerstrebenden und Abtrünnigen mit Gewalt zum Gehorsam zu zwingen oder zum abschreckenden Beispiele zu vernichten.

Dazu kommt noch, daß, wie ein neuerer Philosoph mit Recht urteilt,**) in der römischen Kirche durchaus die Anerkennung dessen fehlt, „daß geistige Dinge nicht aus geistiger Freiheit herausfallen dürfen.“ „Es mangelt die Einsicht, daß Wandlungen der Überzeugung auch aus zwingenden Gründen des Gewissens erfolgen können. Vielmehr sieht es so aus, als wenn aller Zweifel, alle Abweichung aus bösem Willen entspringe, aus einem hochmütigen Nichtgehorchen-, Nichtzustimmen-Wollen, einem Zurückstoßen des Göttlichen mit dem Bewußtsein, daß es göttlich sei.“ In der That weiß diese Kirche nicht, was religiöses Gewissen ist, darum kann die freie Glaubensüberzeugung des Protestantismus nie bei ihr auf Verständnis rechnen. Der Ketzer gilt ihr als ein entlaufener Sklave, der mit Gewalt in sein Rechtsverhältnis zurückgebracht und als wissentlich Ungehorsamer bestraft werden muß. Man müßte sich wundern, wenn die römische Kirche die Inquisition nicht hätte.

Es bedeutete wenig, daß sie die Exekution dem weltlichen Arme überließ und das Wort vor sich trug: ecclesia non sitit sanguinem. Was es damit in Wahrheit für eine Bewandtnis hat, darüber gibt Bellarmin, (hierin gewiß ein gültiger Gewährsmann, denn er gehörte jahrlang als Mitglied dem hl. Officium an) in der Weise Auskunft, daß er sagt: wenn die Kirche

*) Die römischen Polemiker und Apologeten wenden viel Mühe auf, den Begriff „alleinseligmachende Kirche“ abzuschwächen und seiner Härte zu entkleiden z. B. Martin (Bischof von Paderborn), Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, 3. Aufl., Paderborn 1864, I S. 60 ff., daselbst S. 72: „Aber was verstehen wir unter Ketzerei? Nicht jeden religiösen Irrtum, nicht mal jeden verschuldeten religiösen Irrtum, sondern den verschuldeten religiösen Irrtum, den ein Christ hartnäckig, also gegen sein besseres Wissen und Gewissen festhält, so daß er der Wahrheit ins Angesicht wiederstrebt.“ Dieser Begriff Ketzerei setzt also voraus, daß etwa ein Protestant innerlich von der Wahrheit der römischen Kirche überzeugt sei, derselben aber widerstrebt. Demnach sind nicht die ca. 240 Millionen Protestanten und griechischen Katholiken als Ketzer anzusehen, sondern nur einige Hunderte unter ihnen — oder sind es Dutzende? — welche die eben bezeichnete Stellung einnehmen, und nur diesen wird die ewige Seligkeit abgesprochen. Anders L. v. Hammerstein, „Edgar“ oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit, 1. Aufl., Trier 1886, S. 181 ff. Darnach gehen des Heils verlustig 1) Alle, welche wider bessere Erkenntnis sich von der katholischen Kirche fernhalten 2) Diejenigen, welche sterben ohne die Reue, „welche aus dem höchsten Beweggrund der reinen Liebe zu Gott hervorgeht“. Eine solche Reue ist aber überhaupt unmöglich. Hiernach gehen alle akatholischen Christen, soweit sie nicht in die römische Kirche eintreten, also „gleichsam die Eintrittskarte für den Himmel besitzen“, verloren. — Wiederum anders der Missionsprediger Weninger (Katholizismus, Protestantismus und Unglaube, 6. Aufl., Mainz 1885, S. 117 ff.): „unwissentlich irrende und giltig getaufte Protestanten sind ja in der That katholisch und Kinder der katholischen Kirche“. Daher werden sie „auf dem gewöhnlichen Wege als Kinder der katholischen Kirche selig“. Ausgenommen davon sind aber diejenigen, welche die ihnen gebotene Gelegenheit, sich eines Bessern zu belehren, „schuldbar oder gar vorsätzlich“ versäumen. Dazu rechnet der Verfasser S. 122 die Leser seines Buches! Er macht also sein Buch zum Kriterium der Seligkeit oder Unseligkeit.

**) Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino u. die Kultur der Neuzeit, Halle 1886, S. 40. Auf die vortreffliche Schrift sei bei dieser Gelegenheit aufmerksam gemacht.

die Ketzer nicht selbst tötet, das hat seinen Grund nicht darin, daß sie damit unrecht handeln würde, sondern darin, daß es nicht passend ist." Denn aus Deut. 13, 6 ergibt sich, daß die Ketzer den Tod verdienen.*) Wenn von katholischer Seite bemerkt worden ist,**) der Papst habe zwar nicht wie die Protestanten und die Philosophen allgemeine Duldung gepredigt; „aber die Päpste haben mit einem Gerichtshof der Unduldsamkeit nicht einen Tropfen Blut vergossen, während die Protestanten und die Philosophen es in Strömen fließen ließen", so ist die zweite Hälfte dieses letzten Satzes eine offene, die andere eine versteckte Unwahrheit. Denn die Henker, welche den Galgen aufrichteten oder die Reisigbündel zusammentrugen, haben doch nur den Richterspruch der Kirche zur Ausführung gebracht. In Rom selbst unter den Augen des Papstes haben im 16. Jahrhundert nicht wenige Ketzerhinrichtungen stattgefunden.***) Man hat wohl die Inquisition auf den Staat zu wälzen versucht; in Beziehung auf die spanische Inquisition besteht ein gewisses Recht dazu. Aber die Inquisition als Ganzes ist nicht nur erst durch die Kirche geschaffen, sondern hat durchgehends ein kirchliches Gepräge bewahrt und sich auch in ihren Einzelheiten als ein kirchliches Institut erwiesen. „Die Inquisitoren hatten ihre ganze Gewalt vom Papste, waren seine Delegierte, und nie ist ein Mensch anders als im Namen des Papstes und aus dessen allgemeinen oder speziellem Auftrag zur Folterbank geführt und auf den Scheiterhaufen gestellt worden" — dieses Urteil Döllingers erleidet keinerlei Einschränkung.†) Wohl haben im Reformationszeitalter auch innerhalb des Protestantismus Ketzerexekutionen stattgefunden (Servet in Genf, die Wiedertäufer), aber darin wirkte nur die römische kirchliche Sitte und Anschauung nach, und es ist nur apologetische Taktik, wenn aus dieser Thatsache der Schluß gemacht wird, die Frage der Inquisition sei keine „Parteifrage", da beide Konfessionen Häresie mit dem Tode bestraft hätten.††) Dem Protestantismus widerstreitet seinem ganzen Wesen nach die Anwendung von Gewalt im Umfange des religiösen Lebens, eben weil er den Begriff einer einzigen ausschließlichen Heilsanstalt nicht kennt. In der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" äußert Luther in dieser Hinsicht: „So sollte man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter gethan haben. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer die Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden; dürften wir auch nicht mehr studieren, sondern welcher den Andern mit Gewalt überwinde, möchte ihn verbrennen." †††)

---

*) Vgl. die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin, herausgeg. von Döllinger und Reusch, Bonn 1887, S. 233 f.

**) Balmes, Protestantismus u. Katholizismus, deutsch Reg. 1861, I S. 427; vgl. Martin a. a. O. S. 86 ff., wo in der in der römischen apologetischen Literatur üblichen Weise dem Staate alle Schuld zugeschoben wird.

***) Vgl. die Mitteilungen der Herausgeber der Selbstbiographie Bellarmins, S. 232. 235 ff.; der Bericht über den Prozeß Carnesecchi's in den Jahrbb. für protest. Theol. 1876, IV; Bonnet, Aonio Paleario, Paris 1862 (deutsch von Merschmann). Comba, Storia dei Martiri della Riforma italiana, 2 Tle., Turin 1879 f.

†) Janus S. 264; im übrigen ist zu vgl. Fridol. Hoffmann, Geschichte der Inquisition, 2 Bde., Bonn 1872; Lea, History of the Inquisition in the Middle Ages, New-York 1887 f.

††) Martin a. a. O., S. 104.

†††) Vgl. üb. d. Stellung Luthers in dieser Frage Lommatzsch, Luthers L., Berl. 1879 S. 565 ff.

Die evangelische Kirche übt Zucht gegenüber Ungläubigen, Spöttern und Sündern in der Gemeinde, aber keine andere, als die Apostel übten und zu üben vorschreiben. Bereits die Augustana (Art. XXVIII) fordert, daß in der Kirchenzucht die Obrigkeit auszuschließen sei. „Ungeschicklich" hat man „die Gewalt der Bischöfe und das weltliche Schwert unter einander gemengt." Daher wird der große Bann, der auch in das bürgerliche Leben eingreift, verworfen, und als höchste Strafe der kleine Bann, der Ausschluß von den Sakramenten gesetzt.*) Innerhalb der gesamten Kirchenzucht aber legt die evangelische Kirche das Hauptgewicht auf die seelsorgerische Thätigkeit an dem Sünder. Indes so wenig kirchliche Disziplin mit weltlichen Rechts- und Strafverfahren gemein hat, so wenig darf der Seelsorger in irgend einem Moment die Miene des Richters annehmen und wie ein kirchlicher Polizeimann oder Inquirent mit dem Verbrecher verfahren.**) Der römische Katholizismus ist grundsätzlich unduldsam, der Protestantismus grundsätzlich duldsam.***)

Nachdem die römische Kirche durch die neuere Entwickelung an ihrer früheren Inquisitionspraxis behindert worden ist, hat sie doch den Anspruch auf Anwendung körperlicher Zucht- und Strafmittel nicht aufgegeben. Im Syllabus wird dieser Anspruch ausdrücklich gewahrt;†) ebenso ist in dem 1863 mit den amerikanischen Südstaaten abgeschlossenen Konkordate im achten Artikel vorgesehen, daß die weltliche Obrigkeit jede von der Kirche verhängte Strafe unverweigerlich zu vollziehen habe.††) Es ist als eine unheilvolle Entwickelung beklagt worden, daß der Staat „wegen der Bosheit der Menschen" seine Hand dazu geboten habe, „daß das Recht der Kirche in Verfügung zeitlicher Strafen und in der Anwendung physischer Gewalt auf ein Minimum gebracht ist."†††) Freilich der Gedanke, die Inquisition in alter Weise wieder herzustellen, besteht schwerlich, da der Fortschritt zur Humanität, zu welchem die Reformation den Grund gelegt, auch jene Kirche ergriffen hat, aber wenn ein päpstliches offizielles Organ, die Civiltà cattolica noch im Jahre 1853 die Inquisition als ein „erhabenes Schauspiel sozialer Vollkommenheit" verherrlichte, so wird die Strafgewalt der Zukunft, die dort erstrebt wird, schwerlich weniger als die erneuerte Inquisition in milderer Form sein.

Den Verhältnissen der Zeit und der neuern Gesetzgebung Rechnung tragend, pflegt die römische Kirche inzwischen um so eifriger das Gebiet heimlicher oder offener Propaganda. Indes die „Konvertitenbilder", die sie in die Öffentlichkeit zu stellen liebt, machen ihr im allgemeinen wenig Ehre, noch weniger das, was aus ihrer Praxis gelegentlich an das Tageslicht kommt. Selbst die Ehe ist ihr nicht heilig genug, um sie nicht zum Mittel ihrer Pro-

*) Vgl. Galli, Die luth. u. calvin. Kirchenstrafen gegen Laien im Reformationszeitalter, Breslau 1879.

**) G. v. Zezschwitz, System der prakt. Theologie, Lpz. 1876, § 359 S. 568.

***) Will. Beyschlag, Über echte und falsche Toleranz, Halle 1888.

†) Syll. § 24: Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. — § 25: Praeter potestatem episcopatui inhaerentem, alia est attributa temporalis potestas a civili imperio vel expresse vel tacite concessa, revocanda propterea, cum libuerit, a civili imperio.

††) Janus, S. 13.

†††) Schneemann S. J., Die kirchliche Gewalt und ihre Träger (Stimmen aus Maria-Laach 1867, VII S. 18 ff.). Ferner Civiltà cattolica, Bd. VIII, S. 279 ff. — Schreiben Pius IX an den Comte Duval de Beaulieu in d. Augsb. Allgem. Ztg., 13. Nov. 1864.

paganda zu machen; die Mischehen sind nicht selten den zudringlichsten Beunruhigungen ausgesetzt. Noch den Sterbenden quält und umgarnt sie. Ausnutzung des materiellen wie des geistigen Elends, ja auch des sittenlosen Leichtsinnes, Verdächtigung Luthers und der evangelischen Lehre, unredliche vorläufige Verschleierung des dem evangelischen Christen hauptsächlich Anstößigen im Katholizismus, die Literatur vom Tendenzroman bis zur Tagespresse müssen ihr dazu dienen.*) Der Jesuitismus hat das verwerfliche System geschaffen und hat in der Übung desselben heute noch die Führung.

Diese Arbeit hat die römische Kirche auch auf das Missionsgebiet übertragen, ermuntert durch Leo XIII., welcher die evangelischen Missionare als Werkzeuge im Dienste des Fürsten der Finsternis bezeichnet hat.**)

Ein solches Verfahren richtet sich von selbst. Auf dasselbe zielt das Wort des Herrn Matth. 23, 15: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Land und Wasser umziehet, daß ihr einen Proselyten machet." Je mehr man in die Einzelheiten eindringt, um so widerlichere Bilder entrollen sich.

Der Anspruch der römischen Kirche auf Unfehlbarkeit steht und fällt mit dem Anspruche auf Apostolizität. Ist diese Kirche vom apostolischen Geiste und apostolischer Lehre abgewichen, so ist sie in Irrtum geraten, kann also nicht untrüglich sein. Christus hat seiner Kirche seinen Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit führen soll (Joh. 16, 13), aber weder diesen Geist an bestimmte Organe in seiner Kirche noch an eine bestimmte sichtbare Kirche gebunden. Thatsächlich ist auch eine solche Unfehlbarkeit, wie sie die römische Kirche in Anspruch nimmt, in ihr nicht zu finden, weder in den Konzilien noch in dem Papste. Mit vollem Rechte erklärte Luther auf dem Reichstage zu Worms: „Es mögen die Konzilien irren und haben geirrt, das liegt am Tag und wills beweisen." Nur so weit soll man ihnen glauben, als ihre Beschlüsse im Einklang mit der hl. Schrift sich befinden. Alle Concilia „außer der Schrift" sind „Kaiphas-Pilatus- und Herodes-Concilia", wie die Apostel sagen Apg. 4, 27: convenerunt in unum adversus Dominum („Von den Conciliis und Kirchen" 1539). Schon Augustinus hatte gelegentlich ausgesprochen, daß eine ökumenische Synode durch eine nachfolgende emendiert werden könne (De baptismo II c. 3 § 4), allerdings nur aus Opportunitätsrücksichten und in Widerspruch mit seiner sonstigen Auffassung (Reuter, Augustin. Studien S. 339 ff.), weshalb hierauf nicht zu viel Gewicht zu legen ist, aber thatsächlich haben solche Korrekturen stattgefunden. Seit Nicäa ist eine ganze Reihe von Synoden mit dem Anspruche, ökumenische zu sein, aufgetreten, aber die folgende geschichtliche Entwickelung hat nachträglich eine Sichtung vor-

*) Die Literatur darüber ist sehr umfangreich. Das Hauptwerk ist: Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, mit bes. Rücksicht auf Deutschl. dargestellt, 2 Tle., Gött. 1852 f. — Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Geschichtl. Beleuchtung der röm. Illusionen über d. Erfolge der Propaganda, Heidelb. 1869. — Gust. Baur, Die Propaganda der röm. Kirche, Vortrag, Lpz. 1877; Die Propaganda Roms auf deutscher Erde, Barmen 1889. — Ein lehrreiches Einzelbild der römischen Propaganda gewähren die „Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg", Halle 1886 ff. (bisher 13 Hefte). Dazu von kath. Seite: Ant. Theiner, Das Seligkeitsdogma der römisch-kath. Kirche, Breslau 1847 (mit reichem Material).

**) Rundschreiben v. 3. Dez. 1880 („Kath. Missionen" 1881 S. 25 ff.).

genommen. Die Synode zu Ariminum (359), vom Kaiser berufen und von über 400 Bischöfen besucht (gegen c. 300 in Nicäa, c. 200 in Ephesus und 150 in Konst. I) und die Synode zu Seleucia (359) wurden in dieser Weise später ausgeschieden. Ebenso die Ephesinische Räubersynode (449), obwohl sie ordnungsmäßig berufen war. Auch die gegen den Bilderdienst gerichtete konstant. Synode v. J. 754, an welcher nicht weniger als 338 Bischöfe teilnahmen, genügte in formeller Hinsicht allen Anforderungen eines ökumenischen Konzils, dennoch ist sie als solches nicht anerkannt worden. Ferner zählen die Griechen eine ökumenische Synode (Trullanum II, 692), welche die Lateiner verwerfen, und umgekehrt zählen die Lateiner eine (Konstantinopel IV, 869), welchen die Griechen die Anerkennung versagen. Wo liegt hier die Wahrheit? Schwerlich können auch die Konzilien des 4.—9. Jahrhunderts als Repräsentanten der allgemeinen Kirche gelten; das Abendland war nur in verschwindend kleiner Anzahl vertreten — in Konstantinopel 381 gar nicht. Es waren im Grunde Synoden der griechischen Kirche. Umgekehrt sind die abendländischen Konzilien unter päpstlicher Leitung lateinische Synoden, gegen welche sich der Osten gleichgültig verhielt. Dazu kommt noch, daß sie, wie vorzüglich die 4. Lateransynode zeigt, mehr und mehr Repräsentationsversammlungen des Papsttums wurden und ihre Freiheit aufgaben.

Wie hier die päpstliche Gewalt, so hat in der älteren Zeit die kaiserliche Regierung auf den Gang der Konzilien nicht selten einen entscheidenden Einfluß geübt. Es darf nicht verkannt werden, was die älteren ökumenischen Synoden Heilsames für die dogmengeschichtliche Entwicklung gewirkt haben. Aber Irrtumslosigkeit können wir ihnen nicht zuerkennen. Was insbesondere das spätere abendländische Mittelalter anbetrifft, so haben die Reformkonzilien zu Pisa, Konstanz und Basel sich ausdrücklich über das Papsttum gestellt, dagegen hat das Vatikanum das Gegenteil dekretiert und zugleich die Unfehlbarkeit an das Papsttum gebunden.

Keine Kirchengemeinschaft kann in gesunder Form ohne gemeinsame Beratung bestehen; sie kann in die Notwendigkeit kommen, ein Glaubensbekenntnis zu formulieren, wie unsere Reformatoren, aber in keinem Punkte darf sie sich Irrtumslosigkeit zumessen. Wohl leitet der hl. Geist Gottes die Kirche und erweckt ihr Männer, in denen sein Wort und seine Kraft mächtig und lebendig ist, aber auch sie sind nicht vor Irrtum bewahrt. Darum wird ein evangelischer Christ im letzten Grunde immer wieder die hl. Schrift zu befragen haben als den untrüglichen Maßstab christlichen Glaubens und Lebens.

VIII. Die Hierarchie.

Die Kirche besteht in und durch die hierarchische Ordnung, welche Christus selbst in den Aposteln geschaffen und mit den drei Aufgaben der Lehre, der Sakramentsspendung und der Regierung betraut hat. Im Mittelpunkte dieser Ordnung steht das Priestertum, und dieses wiederum findet seine Krönung in den Bischöfen, den eigentlichen Nachfolgern der Apostel und Trägern des von dem Herrn ihnen verliehenen Geistes sowie der Tradition. Die Hierarchie ist ein heiliger Stand, genau gegliedert (Ordines majores, ordin. minores) an besonderen Merkmalen erkennbar (Kleidung, Tonsur) und zum Cölibat verpflichtet. Die Weihe, welche diese Würde überträgt, ist ein Sakrament und verleiht einen unvertilgbaren Charakter.

Conc. Trid. XXIII, 4; Cat. Rom. II, 7, 1 ff. Unter Hierarchie ist verstanden „die heilige Ordnung der Gewalten im Reiche Gottes auf Erden, welche an die Mitglieder des durch die Ordination besonders erwählten und befähigten Priestertums so verteilt sind, daß jeder seine ihm angewiesene Sphäre hat und kein Niederer in die des Oberen einzugreifen vermag" (Phillips in Wetzer u. Welte's Kirchenlex. 2. Aufl., V, Sp. 2007).

Die Kirche ist eine Anstalt mit ungleicher Ordnung; die Einen sind zum Lehren, die Andern zum Hören, die Einen zum Befehlen, die Andern zum Gehorchen von vornherein bestimmt. Aliorum est praeesse ac docere, aliorum item parere et subjectos esse (Cat. Rom. I, 10, 20). Darin besteht der Unterschied zwischen Klerus und Laien. Dieser Klerus ist nicht etwa eine kirchliche Institution, sondern von Christus gesetzt, der an ihn die Existenz der Kirche band. Die Einsetzung des „eigentlichen, äußern und sichtbaren Opfers" sowie bestimmte Vollmachten Christi an seine Jünger (Matth. 18, 17–19; Joh. 20, 23; Matth. 16, 19) sind die vollgewichtigen Zeugnisse dafür. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, von welchen das N. T. redet, ist geistlicher Art; aber wie im A. B. Ex. 19, 6 das ganze Volk als ein priesterliches gefaßt wird, doch daneben noch ein besonderes Priestertum bestand, das gilt auch von dem Priestertum des N. T. Von dem sacerdotium interius ist zu unterscheiden das sacerdot. externum. Wer den Unterschied zwischen Klerus und Laien verwischt: nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere (Conc. Trid. XXIII, cap. IV). Überschwengliche Verherrlichung des Priestertums. Cat. Rom. II, 7, 2: nam cum episcopi et sacerdotes tamquam Dei interpretes et internuncii quidam sint, qui ejus nomine divinam legem et vitae praecepta homines edocent et ipsius Dei personam in terris gerunt, perspicuum est, eam esse illorum functionem, qua nulla major excogitari possit. Quare merito non solum angeli, sed Dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur. „Jeder weiß sich in seinen Hierarchen mit Christus selber vermählt und dadurch auch mit allen seinen Brüdern in Liebe verbunden. Jede egoistische Trennung vom kirchlichen Verbande, jede selbstsüchtige Losreißung von seinem Bischofe und Papste erscheint daher allen auch zugleich als ein feindseliger Abfall von Christus und als eine Lostrennung von seinem Geist und Leben" (J. M. Kaufmann a. a. O., S. 62 f.). In der Hierarchie nehmen die erste Stelle die Bischöfe ein, die von dem hl. Geist gesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren (Akt. 20, 28). Ihnen, als den rechtmäßigen Nachfolgern der Apostel und den Erben ihrer Amtsgnade, steht ausschließlich das Recht der Ordination zu. Die den Kleriker auszeichnende Tonsur wird auf apostolische Tradition zurückgeführt. Petrus selbst hatte sie in Nachahmung der Dornenkrone Christi. So soll sie auch die Kleriker daran erinnern, ut omnibus in rebus Christi domini nostri speciem et figuram gerant (Cat. Rom. II, 7, 14). — Der Cölibat wird für die drei obern Grade gefordert. Eine von höheren Klerikern eingegangene Ehe ist nichtig. „Das Prinzip liegt in der Virginität der Kirche selbst; die jungfräuliche Kirche will auch ein jungfräuliches Priestertum haben. In diesem Prinzip und in ihm allein ist die eigentliche Basis aller Cölibatsgesetze zu suchen" (Phillips in Wetzer u. Welte's K.L.[2] III, Sp. 584).

In der ordnungsmäßigen Verwaltung der Gnadenmittel und gemeindlicher Organisation ist die Forderung bestimmter Ämter gegeben. In der That finden wir solche Ämter in den apostolischen Gemeinden und zwar im allgemeinen gleichgestaltet in der judenchristlichen und in der heidenchristlichen Kirche. Für ihre Träger wird Achtung und Gehorsam gefordert (1 Kor. 16, 16; 1 Petr. 5, 5; Hebr. 13, 17), aber von ihnen selbst auch der Besitz gewisser Gaben und Eigenschaften verlangt (1 Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 7 ff.). Durch Handauflegung und mit fürbittendem Gebet werden sie in ihr Amt eingeführt (Akt. 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Zwischen ihnen und der Gemeinde besteht indes nur der Unterschied des „allgemeinen Christenberufs und des besondern Amtsberufes". „Die Bedeutung ihres Thuns ruht nicht in der amtlichen Stellung an sich, sondern in dem göttlichen Ursprung und Inhalt des von ihnen verkündigten Wortes" (Luthardt). Jene Beamten sind nur Beauftragte der Gemeinde, da nicht Alle Alles thun können. An die Gemeinden wendet sich die Mehrzahl der neutestamentlichen Sendschreiben, indem sie Leitende und Geleitete zusammenfassen. Die Gemeinde fordert Paulus 1 Kor. 5 auf, den groben Sünder aus ihrer Mitte auszuscheiden und verhandelt in diesem und andern Briefen mit der Gemeinde als solcher. Im alten Bunde stand

zwischen Gott und seinem Volke ein heiliger Priesterstand mit heiligen Funktionen. Christus hat diesen „Zaun" abgebrochen und als der einzige Mittler den Zugang zum Vater aufgethan (Eph. 2, 14 ff.). Er ist der wahre und einzige Hohenpriester des neuen Bundes und hat mit seinem einen Opfer ein für allemal die Versöhnung beschafft (Hebr. 9, 25 ff. 10, 10). Jetzt gibt es nur ein allgemeines Priestertum aller Christen, da alle freien Zugang zum Vater haben und alle die Opfer des Dankes und Lobes vor Gott darbringen (1 Petr. 2, 5. 9; Offenb. 1, 6. 5, 10); in heiligem Wandel bewährt sich dieses Priestertum (Hebr. 13, 15 f.; Röm. 12, 1).

Die römische Kirche gesteht die Existenz dieses allgemeinen Priestertums zu, aber daneben bestehe noch ein engeres Priestertum. In diesem Sinne sei den Aposteln die Gewalt gegeben, zu lehren, die Sakramente zu spenden und die Kirche zu leiten, und diese Gewalt pflanze sich durch die Weihe fort. Allerdings wird die Vollmacht, zu lösen und zu binden Matth. 16, 19 dem Petrus, Matth. 18, 18 dem ganzen Jüngerkreise und Joh. 20, 23 nochmals den Jüngern (mit Ausnahme des abwesenden Thomas) verliehen, und die Apostel nehmen in der Urgemeinde eine hervorragende Stellung ein, aber nirgends ist gesagt, daß jene Vollmachten ausschließlich an sie gebunden seien und nur durch Ordination weiter gegeben werden könnten. Sie sind in den Aposteln der Gemeinde gegeben. Der Apostel Paulus wehrt es den Korinthern gegenüber ausdrücklich ab, Herr über ihren Glauben zu sein (2 Kor. 1, 24) und ausschließlich die richtige Erkenntnis zu haben (1 Kor. 7, 40).*)

Die Einführung in das Amt vollzieht sich ordnungsmäßig durch einen feierlichen Akt, aber „nicht im Sinne einer Fortpflanzung des apostolischen Amtes oder dergleichen, sondern als Erflehung der göttlichen Geistesausrüstung für den besonderen Beruf" (Luthardt). Einen andern Inhalt ergeben die neutestamentlichen Stellen, wo davon gehandelt wird, nicht.**)

Auch darin versagt die Berufung der römischen Dogmatik auf das Neue Testament, daß daselbst bereits der göttlich geordnete Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern gesetzt sei; wohl sei in der apostolischen Zeit „dem Namen nach" Presbyter und Episkopus nicht unterschieden, „aber deswegen nicht auch das Amt beider". Wenn es aber Apostelgesch. 20, 17 heißt, daß der Apostel Paulus die Presbyter (*τοὺς πρεσβυτέρουσ*) der Gemeinde zu Ephesus zu sich nach Milet berief und hernach (V. 28) ihnen sagt, daß der heil. Geist sie gesetzt habe zu Bischöfen (*ἐπισκόπους*), „zu weiden die Gemeinde des Herrn", so können doch, von allem andern abgesehen, damit nur Presbyter gemeint sein, da es nach jener Auffassung in der Einzelgemeinde nur einen Bischof geben kann. Der Bischof wäre also in diesem Falle unberücksichtigt geblieben, ebenso Phil. 1, 1, wo der Apostel sein Schreiben als an die Gemeinde „samt den Bischöfen und Diakonen" (*σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*) gerichtet bezeichnet. Wo bleibt auch hier der Bischof? Die Identität der Namen und des Amtes ergibt sich außerdem aus Tit. 1, 5 u. 7; 1 Tim. 3, 1–7 (*ἐπίσκοπος*), 8–13 (*διάκονος*), zurückgreifend 5, 17 ff. (*πρεσβύτεροι*); 1 Petri 5, 1 f. Nur der Unterschied tritt hervor, daß in judenchristlichen Gemeinden

*) Vgl. Köstlin, Das Wesen der Kirche, S. 53 ff., 101 ff.; Delitzsch, Lehrsystem, S. 122 ff.

**) Vgl. Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen, Berlin 1885, S. 42 ff.

ausschließlich die Bezeichnung πρεσβύτεροι gebräuchlich ist, in heidenchristlichen dagegen πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι abwechseln.*) Von einem monarchischen Episkopat findet sich auch in den Pastoralbriefen keine Spur, obwohl die an sich selbstverständliche Thatsache, daß innerhalb des Presbyterkollegiums Einer als der Geschäftsführende hervortritt, hier deutlich wird. Die Berufung auf die „Engel" der sieben Gemeinden der Apokalypse ist ein gewagtes Unternehmen; nicht minder der Versuch, aus der hervorragenden Stellung des Jakobus in Jerusalem einen Schluß auf den monarchischen Episkopat zu machen. Hätte es in apostolischer Zeit einen monarchischen Episkopat als Institution der Apostel gegeben, so müßte er doch irgendwie deutlich zu entdecken sein. Wenn die Bischöfe als Nachfolger der hochangesehenen Apostel anzusehen wären, so ist es undenkbar, daß sie in ihrer apostolischen Würde durchaus nicht hervortraten. Allerdings bahnte sich schon bald nach Beginn des 2. Jahrhunderts ein Umschwung in der Richtung an, daß aus der kollegialischen Verfassung der monarchische Episkopat hervorwuchs. Ignatius von Antiochien bezeugt in seinen Briefen den Beginn dieser Wandelung, so wenig diese auch geschrieben sind, dieselbe herbeizuführen. Das gleichzeitige Schreiben Polykarps an die Philipper dagegen weiß noch nichts von einem monarchischen Episkopat. Ja auch das erste uns erhaltene Schreiben eines römischen Bischofs, der Clemensbrief, kennt keinen monarchischen Episkopat, ebensowenig der Hirt des Hermas. Im Lauf des 2. Jahrhunderts erst entwickelte sich der monarchische Episkopat allmählich zu einer festen Institution, nicht auf Grund einer bestimmten Anordnung, sondern durch Gewohnheit.**)

Der Benediktiner P. Maurus Wolter („Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche", Frankf. 1866) findet in den Katakombendenkmälern den Unterschied zwischen Klerus und Laien „stets scharf markiert". Als wichtigstes Stück wird dann der gute Hirt so verwertet: „Es kann nicht wohl stärker gegen die Lehre von der „Souveränetät der Gemeinde" protestiert werden, als es durch das immer wiederkehrende Bild des guten Hirten mit seinen Schafen geschieht. Die Hirtenpfeife in demselben weist auf den sanften Lehrer, der Stab auf den Regierer, das Milchgefäß auf den Priester hin. Ein Schäflein aber schmückt in schlichter Zeichnung manchen Grabstein, als wollte die gläubige Seele noch im Tode ihren treuen Gehorsam bekennen gegen die kirchliche Autorität." Mehr kann man allerdings von einer solchen Darstellung nicht verlangen.

Die Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen hat sich länger behauptet; Reminiscenzen daran dauern in der ganzen alten Kirche fort. Der erste ausgesprochene Zeuge für den Standesunterschied der Geistlichen und Laien ist Cyprian von Karthago. Aber vor ihm vertreten nicht nur Justin der Märtyrer, sondern auch Irenäus und Tertullian die von uns als apostolisch anerkannte Auffassung.

In beiden Fällen also, sowohl hinsichtlich des Priestertums, wie des

*) Lechler a. a. O. S. 141 ff.; Kühl S. 25 ff.

**) Vgl. Ritschl, Die Entstehung d. altkath. Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857; Baur, Über den Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche, Tüb. 1838; Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altert., deutsch v. Harnack, Gießen 1883; Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1888.

monarchischen Episkopats hat die römische Kirche an eine Entwickelung angeknüpft, die im Widerspruch zu apostolischer Sitte und Lehre steht.

Aus dem Begriff der unsichtbaren Kirche ergab sich für Luther folgerichtig die Verwerfung der römischen Unterscheidung zwischen Klerus und Laien. Als die Heiligen haben die Christen unmittelbar Zugang zu Gott und bedürfen keinerlei Vermittelung durch ein Priestertum.

Das ist auch die Meinung der symbolischen Schriften, obwohl sie diesen Punkt nur flüchtig berühren. In diesem allgemeinen Priestertum ist ein geordnetes Amt nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern wird durch die von Gott der Kirche verliehenen Gnadenmittel unumgänglich gefordert. Ja in diesem Sinne ist das Amt göttlich, ruht auf einem „göttlichen Befehl", nämlich insofern die Verwaltung der Gnadenmittel es erheischt. Doch seine thatsächliche Gestaltung ist Sache der Kirche und menschlichen Rechtes. Zu vgl. Harleß, Kirche u. Amt nach luth. Lehre, Stuttgart 1853; K. Lechler, Die neutestl. Lehre vom heil. Amte, Stuttg. 1857; Dieckhoff, Luthers Lehre von d. kirchl. Gewalt, Berl. 1865; Theod. Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, Nürnb. 1862 u. a.

Die römische Kirche legt ihren Klerikern vom Subdiakonus an aufwärts das Gesetz der Ehelosigkeit auf.*) Der Apostel Paulus selbst freilich hat wohl dem, der es zu tragen vermag, und in Rücksicht auf das nahende Weltende, den Rat gegeben, lieber ehelos zu bleiben (1 Kor. 7), aber die Ehe eines Bischofs in heiligem Familienleben ist ihm so wenig als etwas Tadelnswertes und Anormales erschienen, daß er in seinen Mahnungen an Timotheus und Titus sich nur mit der Einschränkung, daß die zweite Ehe vermieden werden solle, damit beschäftigt (1 Tim. 3, 2 ff.; Tit. 1, 6). Er selbst freilich hatte sich für seinen Beruf die Ehelosigkeit erwählt, aber er verwahrt sich nicht nur dagegen, daß daraus ein Gesetz gemacht werde (1 Kor. 7, 35), sondern erklärt es ausdrücklich für eine Sache christlicher Freiheit, zu ehelichen oder nicht zu ehelichen: „haben wir nicht die Freiheit, eine Schwester (d. h. eine Christin) als Weib mit uns zu führen wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas (1 Kor. 9, 5)?" Also die Apostel, das vollkommene Vorbild und die Amtsvorgänger der Bischöfe, die Bischöfe im höchsten Sinne des Wortes und unter ihnen der Apostelfürst hatten Frauen.**) Dieser Thatsache entspricht die hohe sittliche Würdigung der Ehe im Neuen Testament. Sie ruht auf Gottes heiliger Ordnung; sie ist ein Abbild der mystischen Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen (Eph. 5, 32), und der Versuch, die

*) Vgl. die lichtvolle, vom altkatholischen Standpunkte aus geschriebene Darstellung von Fr. v. Schulte, Der Cölibatszwang u. dessen Aufhebung, Bonn 1876; Martensen, Die christl. Ethik, spezieller Teil, Gotha 1878, S. 13 ff.; S. 6 ff.

**) Von gegnerischer Seite erfahren wir, daß mit Ausnahme des Johannes, sämtliche Jünger allerdings verheiratet waren, aber sie haben ihre Weiber nach der Berufung zum Apostelamt verlassen. „Dieses bezeugt der Apostel Petrus selbst, da er zu Jesu spricht: „Herr wir haben Alles verlassen", also auch — — die Weiber." — — — „In ähnlicher Weise verlassen das Weib auch diejenigen, welche aus höheren Rücksichten überhaupt keines nehmen." Die Weiber, welche die Apostel nach 1 Kor. 9, 5 auf ihren Reisen begleiteten, waren nicht Ehefrauen, „vielmehr Diakonissinen, ältere christliche Matronen, welche für die notwendigen Bedürfnisse der hl. Apostel zu sorgen hatten" (C. v. W., Das größte Wunder der Weltgeschichte, mit bischöfl. Genehmigung, Linz 1888, S. 129). Also so herrschaftlich sind die Apostel gereist.

Ehelosigkeit zu einer allgemeinen Sitte zu machen, gilt als teufelisch (1 Tim. 4, 1 ff.). Es gibt Fälle — und darauf weist der Herr Matth. 19, 12 hin — wo es dem Einzelnen Pflicht werden kann, an sein Leben nicht das Geschick eines Weibes zu binden, aber etwas anderes ist es, einem ganzen Stande dies als Gesetz auferlegen.

Auch Funk in Kraus R.E. Art. „Cölibat" I S. 305: „In den drei ersten Jahrhunderten ist in der Gesamtkirche und in der griechischen Kirche noch länger von einer Verpflichtung der Kleriker zur Ehelosigkeit nicht nur nichts zu finden, sondern im Gegenteil nachzuweisen, daß die Geistlichen wenigstens zum Teil in der Ehe lebten, wenngleich viele auf Grund der christlichen Ideen von dem höhern Wert der Virginität und größern Tauglichkeit der Ehelosigkeit für den Dienst Gottes allmählich auf die Ehe überhaupt verzichteten oder wenigstens nach der Ehe Enthaltsamkeit übten." Der Cölibat sei keine apostolische Anordnung. — Zu diesem sachgemäßen Artikel bemerkt in einem Nachtrage der Herausgeber: „Die Redaktion kann sich den Ausführungen des Herrn Verfassers nicht in allem anschließen und ist der Ansicht, daß die von Bickell beigebrachten Argumente zu Gunsten der apostolischen Einsetzung des Cölibats zum Teil doch eine günstigere Beurteilung verdienen. — Nichts steht der Annahme entgegen, daß das Prinzip bereits von den Aposteln ausgesprochen war, während die praktische Ausgestaltung desselben nur allmählich gelang." Hier hört natürlich jede geschichtliche Beweisführung auf. — Zwei Epitaphien von verheirateten Bischöfen des 4. Jahrhunderts (von denen das eine dem Vater von seinen fünf Söhnen gesetzt ist) bei Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipz. 1882, S. 257.

Schon früh kamen in der Kirche unter der Einwirkung eines unchristlichen Dualismus Gedanken auf, wie damals und schon vorher auch im Heidentume, welche mehr und mehr von dieser neutestamentlichen Anschauung abführten. In enger Verbindung mit der zunehmenden Geringschätzung der Ehe tritt bald die Forderung der Ehelosigkeit für die höheren Geistlichen hervor. Aber die erste ökumenische Synode zu Nicäa wies den Antrag, den Cölibat zum Gesetz zu machen ab, und während die griechische Kirche hernach wenigstens sich damit begnügte, nur für den Bischof Ehelosigkeit zu fordern, hat das Papsttum bis an die Höhe des Mittelalters heran, in rücksichtslosem Kampfe die Priesterehe ganz ausgerottet. Gregor VII. eröffnete in enger Verbindung mit seiner Kirchenpolitik diesen Kampf. Aber in demselben Maß als im Abendlande der Cölibat durchgeführt wurde, wuchs das sittliche Verderben innerhalb der Geistlichkeit. Unzählige sind durch dieses unnatürliche Gesetz der Kirche zu Falle gebracht, dessen Bekämpfung Pius IX. im Syllabus von neuem feierlich verdammte.*)

Die Wurzel des Cölibats ruht, wie gesagt, in einer falschen, außerchristlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Materie; die Ehe gilt als etwas Unreines. Erst später, als die Institution bereits bestand, hat man sie durch eine Reihe von Gründen zu rechtfertigen gesucht.**) Die Verwaltung der Sakramente verlange einen „jungfräulichen" Priesterstand; der ernste Beruf des Priesters gestatte ihm nicht, sich in die Welt zu verstricken; sein Herz werde geteilt, seine Unabhängigkeit gehemmt. Die Idee eines jungfräulichen Priesterstandes fußt auf der Vorstellung der Unreinheit der Ehe, welche doch auch nach römischer Lehre ein Sakrament ist; den übrigen Einwänden gegenüber braucht nur auf die opferwillige Arbeit der evangelischen Geistlichen und auf den Segen des evangelischen Pfarrhauses verwiesen zu

*) Ant. u. Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den kathol. Geistlichen u. ihre Folgen, 2 Bde., Altenb. 1828 [immer noch brauchbar]. H. C. Lea, An hist. sketch of sacerdotal celibacy. 2. edit. Boston 1882.

**) Aufgezählt und ausführlich besprochen bei Schulte a. a. O. S. 28 ff.

werden.*) Der Liebesthätigkeit unserer Kirche hat die römische Kirche nichts Gleiches an die Seite zu setzen. Wohl teilt die Ehe die Gedanken und die Zeit des Mannes, aber sie ist der segensreiche Quell, der immer von neuem seine Arbeit und seinen Mut erfrischt. Wenn der Bischof Martin von Paderborn**) keine Ahnung davon hat, was dies bedeutet, und es lediglich „angenehm und behaglicher" findet, „wenn der Seelsorger einer Gemeinde mit den seelsorgerischen Freuden auch die süßen Familienfreuden verbinden kann", so darf ihm diese Unkenntnis des ethischen Wertes der Ehe nicht allzuhoch angerechnet werden; er hat es nicht besser gelernt, aber wenn er weiterhin sagt: „wir können einmal die christliche Religion nicht anders nehmen als sie ist", so muß er wissen, daß er damit über die Kirche der ersten Jahrhunderte urteilt, daß sie die „christliche Religion" unvollkommen besessen habe. Was endlich jene „Unabhängigkeit" anbetrifft, so ist darunter im letzten Grunde, wie die Geschichte hinlänglich zeigt, die hierarchische Selbstherrlichkeit dem Staate gegenüber verstanden. Darauf verzichtet die evangelische Geistlichkeit; sie sucht nur die Unabhängigkeit christlicher Gesinnung und die Herrschaft christlicher Gedanken im öffentlichen Leben.

IX. Der Papst.

Wie die Hierarchie Existenzbedingung der Kirche ist, so ist die Hierarchie in Recht und Auktorität an den römischen Oberbischof gebunden. In dem Papste ruht kraft göttlicher Willensordnung die Vollgewalt über die Gesamtkirche. Er ist der oberste Gesetzgeber, Richter und Lehrer. Daraus folgt die Pflicht des Gehorsams gegen ihn sowohl der Einzelnen wie der Korporationen und Synoden. In dem Lehramte liegt eingeschlossen die Prärogative unfehlbarer Lehrentscheidungen d. h. solcher Entscheidungen, welche die untrügliche Wahrheit ihres Inhaltes in sich und durch sich haben, unabhängig von irgend einer Zustimmung der Gesamtkirche.

Cat. Rom. I, 10, 11 f. Dazu Einzelnes im Conc. Trid. an verschiedenen Orten. — Perrone. II, 1 Sect. II c. 4. Das Recht des Papsttums gründet sich auf die dem Petrus verliehene Vollgewalt. Als Nachfolger des Petrus ist der Papst „Stellvertreter Gottes auf Erden" daher Prof. fid. Trid.: Romano Pontifici, beati Petri, apostolorum Principis successori, ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. Seine Existenz ist Existenzbedingung der Kirche. „Er ist der Schlußstein, der das ganze Gebäude zusammenhält, der die Kirche zu dem macht, was sie ist und sein soll: zur Weltkirche, zu der einzigen Genossenschaft, welche jemals mit der Erfüllung der ihr von Gott gegebenen Bestimmung, die ganze Menschheit zu umfassen, um für jedes Volk Raum zu haben, Ernst gemacht hat" (Döllinger, Kirche u. Kirchen, 2. Ausg., S. 681). Er ist Lehrer und Regierer der Kirche; in ihm liegt die Fülle der Jurisdiktion, und zwar ist ihm diese nicht durch synodalen oder sonst menschlichen Beschluß überwiesen, sondern stammt von Gott selbst (Cat. Rom II, 7, 24). Die der Kirche anhaftende Unfehlbarkeit ruht zwar auch in den Konzilien, kommt aber in noch höherer Weise in den Definitionen des Papstes zum Ausdruck, da die Unfehlbarkeit der Konzilien erst durch ihn als solche festgestellt wird. Conc. Vat. Const. dogm. I c. 4: . . . docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusdem Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse.

---

*) W. Baur, Das deutsche evangelische Pfarrhaus. Seine Gründung, seine Entfaltung und sein Bestand, 3. Aufl., Bremen 1884. Meuß, Lebensbild des evang. Pfarrhauses vornehmlich in Deutschland, ein Beitrag zur Kulturgesch. und Pastoraltheologie, 2. Aufl., Bielefeld 1884.

**) Martin, Bischöfl. Wort, S. 353.

Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit. — Unter definitio dogmatica ex cathedra ist verstanden „die freie durch keinen Zwang hervorgerufene, auf Grund der kirchlichen, in Schrift und Tradition enthaltenen Glaubenshinterlage gegebene Lehrbestimmung des römischen Papstes in Fragen, die sich auf das Gebiet des katholischen Glaubens und der Sitten beziehen mit der Absicht, die Gesamtheit der Gläubigen zur inneren Zustimmung zu verpflichten (Hettinger, Fund. Theologie, S. 281).

Unleugbar tritt in den Bischöfen auf dem Stuhle Petri der Anspruch auf eine hervorragende, ja die erste Stellung in der Christenheit oder wenigstens das Bewußtsein davon schon frühzeitig hervor. Bereits der Ketzertaufstreit offenbart etwas davon. Doch war dieser Gedanke lange Zeit kein fester Besitz, und noch Gregor der Große konnte ihn als ein „ruchloses Beginnen gegen Gott" und als eine „Blasphemie" bezeichnen. Erst indem Rom am Eingange des Mittelalters als die in den Stürmen der Völkerwanderung ungebrochene Macht und als die Erbin und Trägerin der antiken Kultur sich erwies, scheint es die Idee der geistlichen Weltherrschaft fest an sich genommen zu haben. Der Widerstand, den es fand, wird durch den Kampf des Episkopal- und Kurialsystems bezeichnet. Neben glänzenden Siegen, wie auf dem 4. Laterankonzil (1215) und der Unionssynode zu Florenz (1439), stehen tiefe Niederlagen (die Reformkonzilien), bis das Konzil zu Trient das Episkopalsystem brach. Weder der Gallikanismus noch der Febronianismus und Josephinismus haben ihm wieder aufhelfen können. Das Vatikanum endlich besiegelte das Papalsystem, indem es als das Letzte und Höchste die Unfehlbarkeit hinzufügte. Damit ist das Papsttum auf den Gipfel seiner Macht gestellt. Aus der kollegialischen Verfassung der alten Kirche ist eine absolute Monarchie in schärfster Ausprägung geworden. Das unfehlbare Papsttum ist ein Produkt geschichtlicher Entwickelung, nicht als solches gesetzt von dem Herrn Christus oder in seinem Auftrage von den Aposteln. Letzteres ist aber ein Erfordernis dieser Lehre. Von dem Primat Petri war bereits die Rede. Wie läßt sich die Unfehlbarkeit aus der hl. Schrift und an der Geschichte rechtfertigen?

Die römische Kirche beruft sich, abgesehen von den bereits früher (S. 357 ff.) besprochenen Stellen, hauptsächlich auf Luk. 22, 32, wo Christus zu Petrus spricht: „Ich habe in betreff Deiner gebeten, daß Dein Glaube nicht auslösche, und nachdem Du einst Dich bekehrt hast, stärke Deine Brüder." Dazu bemerkt Hettinger:*) „An Petrus und seine Nachfolger sind die Brüder gewiesen, um von ihm Stärkung des Glaubens zu verlangen. Petrus kann aber nur dann ihren Glauben stärken, wenn dieser in ihm nie wankt, sondern immer in ungetrübter Kraft und Reinheit erhalten wird. Darum sind Petrus und seine Nachfolger als Lehrer des Glaubens der Gesamtkirche unfehlbar."

Das ist in der That die vulgär-römische Auslegung. Doch läßt der Zusammenhang keinen Zweifel darüber, daß Christus seinem Apostel, der am kühnsten seine Nachfolge beteuert, die Hilfe, die er ihm selbst in der schweren Anfechtung der Versuchung durch sein Gebet gewährt, seinerseits auch den Brüdern in der Stunde der Prüfung leiste. Der „Glaube", von dem hier die Rede ist, ist in der That etwas ganz anderes als die Amtsgnade unfehlbarer Lehre. Es ist das Ausharren in der Treue zu dem Herrn. Nirgends

*) Hettinger, Fund. Theol. S. 288.

auch steht hier angedeutet, daß diese dem Petrus zugewiesene Aufgabe, seine Brüder zu stärken, auf seine angeblichen Amtsnachfolger in Rom übergehen werde. Dem Felsenmann, auf den Christus seine Kirche bauen will, legt er — beide Vorgänge wollen zusammengefaßt sein — die Verpflichtung auf, in dankbarem Thun gleichsam für das, was er selbst erfahren hat, anderen mit Gebet und Zuspruch zur Seite zu stehen. Richtig bemerkt Köstlin*) in Beziehung auf die römische Auslegung dieser Stelle: „So sehr kann kirchliche Tendenz und scholastische Exegese den einfachsten Ausspruch mißhandeln.“ Noch größere Schwierigkeiten bietet der römischen Lehre indes die Dogmengeschichte, insofern diese Fälle aufweist, wo Inhaber des Stuhls in offenbare Häresie geraten sind.

Um die Wende des 2. und des 3. Jahrhunders war in Rom der Modalismus herrschend; ihm huldigten, obwohl mit einiger Zurückhaltung, die Bischöfe Victor († ca. 198), Zephyrinus († ca. 217), und dessen Nachfolger Kallistus. Die zur Vermittelung der Gegensätze aufgestellten christologischen Formeln des Kallistus charakterisiert sein Gegner Hippolyt mit Recht als ein Gemisch aus Gedanken des Sabellius und des Theodotos.**)

Der Bischof Liberius (352—366) hat in den arianischen Kämpfen, nachdem das Exil seine Widerstandskraft gebrochen, durch einen öffentlichen Akt zwei Unionsformeln anerkannt, die eine fundamentale Abweichung von dem in Nicäa festgesetzten rechtgläubigen Bekenntnisse bedeuteten. Ja er bezeichnet die eine derselben, die zweite firmische Formel, ausdrücklich als „katholische.“ Ebenso ließ sich Vigilius (540 bezw. 530—555) für die kaiserliche monophysitische Kirchenpolitik gewinnen, obwohl mit Pausen des Abfalls, und erklärte in einem an die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel gerichteten Schreiben sich für den Monophysitismus. Doch der bedenklichste Fall dieser Art ist das Verhalten des Honorius (625—638) im Monotheletenstreite. In zwei Briefen an den Patriarchen von Konstantinopel vertrat derselbe die neue Lehre von einem Willen in Christo, die nicht nur den Bestimmungen des Konzils von Chalcedon widersprach, sondern auch hernach von der 6. ökumenischen Synode zu Konstantinopel feierlich verdammt wurde, bei welcher Gelegenheit auch Honorius als Verfechter dieser Meinung anathematisiert wurde, ein Urteil, das hernach Papst Leo II. feierlich bestätigte (. . . qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est). Auch sonst lassen sich in nicht geringer Zahl Widersprüche und dogmatische Irrtümer der Päpste nachweisen, und es hat der ganzen Kunst der kurialistischen Apologeten gebraucht, den Schein zu retten, womit freilich der wirkliche Thatbestand sich nicht aus der Welt schaffen läßt.

Diese geschichtlichen Thatsachen sucht man in der Regel entweder dadurch zu beseitigen, daß man die betreffenden Zeugnisse für gefälscht erklärt oder einen Unterschied zwischen privatlicher und öffentlicher Meinung bezw. Äußerung des Papstes setzt. Über Liberius vgl. Möller in PRE.[2] VIII S. 647 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche I S. 460 ff. Daß man

*) Das Wesen der Kirche S. 62.

*) Vgl. hierüber Zahn, Marcellus von Ancyra S. 214; Harnack, Dogmengesch. 2. Aufl. S. 648 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums, Lpz. 1884 S. 623 f. Die römischen Theologen suchen die Orthodoxie des Kallistus dadurch zu retten, daß sie seine Meinung im Sinne der kirchlichen Christologie umdeuten.

den Bischof durch allerlei Vorspiegelungen zur Unterschrift verleitete, ist in diesem Falle gleichgiltig. Dann hat er sich eben in einem dogmatischen Irrtum befunden, wenn er die firmische Formel v. J. 358 oder v. J. 357 für identisch mit dem Nicänum hielt. Ebenso verschlägt es nichts, ob die drei zum Zwecke der Rückberufung geschriebenen Briefe ächt sind oder nicht, denn der Abfall des Liberius bleibt trotzdem und unabhängig davon bestehen. Die Unechtheit dieser Briefe hat Hefele eifrig verfochten (Konziliengesch. I S. 686); vgl. dagegen Möller u. Langen a. a. O. — Über die Honoriusfrage gibt es eine reiche Literatur (vgl. Hergenröther, Kirchengesch., 3. Aufl., I S. 528 ff.; Jungmann, Dissert. hist. II, 385 ff.; Wetzer u. Weltes KL.[2] Art. „Honorius"). Hefele (Konziliengesch. III S. 291) giebt zu, daß die sechste allgemeine Synode den Papst Honorius wegen Häresie verurteilt habe, und weist die Meinung (Baronius u. a.), daß die Akten gefälscht seien, ab. Doch habe Honorius nicht monotheletisch gedacht, sondern sich nur im Ausdruck vergriffen. „Das Konzil dagegen hat sich einfach an die inkriminierten unglücklichen Ausdrücke gehalten, welche von den Monotheleten mißbraucht wurden, und hat auf diese hin, auf ihren Wortlaut hin, auf das Faktum hin, daß Honorius so geschrieben hatte, seine Sentenz gesprochen." Von der Frage, ob Honorius im Herzen monotheletisch dachte oder nicht, abgesehen, so wird also doch zugegeben, daß ein unfehlbares Konzil einen römischen Bischof als Häretiker verdammte. Ist diese Verdammung irrtümlich, so fällt die Unfehlbarkeit der ökumenischen Synoden dahin. Nun wird freilich behauptet: „Die Erklärung des Konzils, daß Honorius Häretiker sei, und sein in diesem Sinne gefälltes Anathem sind keine giltigen Handlungen eines ökumenischen Konzils, weil die Väter sich hierbei nicht im Einklange, sondern in offenkundiger Differenz mit den Päpsten zur Zeit des Konzils, Agatho und Leo II. sich befanden. Der theologische Satz steht fest, daß eine Versammlung der Bischöfe der Kirche nur insofern ein ökumenisches Konzil ist, als sie mit dem Haupte der Kirche durch die notwendige Unterordnung vereinigt ist" (Grisar in Wetzer u. Welte's KL. a. a. O., S. 255). Allerdings der Papst Agatho konnte sich über die Synode nicht aussprechen; er starb (am 10. Jan. 682), als seine Legaten noch in Konstantinopel weilten. Aber sein Nachfolger Leo II. hat sich beeilt, das Konzil anzuerkennen: er habe nach Prüfung der Akten gefunden, daß diese mit den Glaubenserklärungen seines Vorgängers Agatho und der römischen Synode übereinstimme. Darum bestätige und erkenne er an das sechste allgemeine Konzil ebenso wie die fünf vorausgegangenen (Hefele a. a. O. S. 289). Ja, er bemühte sich eifrigst, die Beschlüsse im ganzen Abendlande zur Anerkennung zu bringen. Der Papst hat demnach den Mangel, den die Infallibilisten an diesem Konzile neuerdings entdeckt haben, nicht empfunden. Es kann auch keine Rede davon sein, daß Leo II. den Honorius verdammte, weil er es vernachlässigte, die neue Häresie zu unterdrücken; die oben angeführten Worte in dem Schreiben Leo's an den Kaiser: subvertere conatus est reden zu deutlich in anderem Sinne. Auch an den spanischen König Ervig schrieb Leo: ... Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit (Hefele S. 294); milder und abschwächend das Schreiben an die spanischen Bischöfe: ... qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit. Wenn Hefele hinzufügt: „so war es auch in der That", so behaupten wir im Gegenteil auf Grund der Schreiben des Honorius: so war es nicht (vgl. Langen a. a. O. II S. 510 ff.). Wenn die Angelegenheit nur eine Unterlassungssünde gewesen wäre, so bleibt schlechterdings unerklärlich, daß die römischen Päpste lange nachher in ihrem Antrittseide das Anathem über Honorius bekräftigt haben (Liber diurnus form. 84). — Über die Irrlehre des Vigilius vgl. H. Schmidt in PRE.[2] XVI S. 466 ff. Die Aktenstücke bei Mansi IX. Weitere geschichtliche Einzelheiten gegen die Infallibilität bei Janus, Der Papst u. das Konzil, S. 54 ff.; v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe u. s. w., Prag 1871, S. 174 ff.

So seltsem die Behauptung uns dünkt, daß von Petrus an die römischen Bischöfe das Bewußtsein unfehlbarer Lehrentscheidung gehabt haben, sie wird kühnlich ausgesprochen und muß ausgesprochen werden, denn sie ist die Konsequenz des Unfehlbarkeitsdogmas. Doch ergeben sich auch hier Schwierigkeiten. Gelasius I. (Thiel, Epist. Rom. Pont. I p. 349 ff.; 321 f.), Symmachus (p. 702), ja sogar Innocenz III. (Sermo II de consecr. Pontif.) haben mit der Möglichkeit eines dogmatischen Irrtums gerechnet. Auch die Kanonisten haben seit Gratian Jahrhunderte hindurch diese Meinung vertreten (Schulte a. a. O. S. 188 ff.).

Der Gedanke der Unfehlbarkeit des Papstes ist freilich bereits im Mittelalter nachweisbar; Thomas von Aquino führt ihn breit aus, aber mächtiger und allgemeiner stand daneben die Unfehlbarkeit der Konzilien. Indes in

dem Maße als die abendländischen Generalsynoden zu Organen des frei disponierenden Papsttums wurden, wurde dieses letztere dazu gedrängt, auch das bedeutungsvollste Prädikat der Konzilien, die Unfehlbarkeit sich anzueignen. Das ist eine ganze naturgemäße Entwickelung, deren Abschluß in der Konstitution Pastor aeternus vom 18. Juni 1870 nicht überraschen kann. Das vatikanische Konzil hat das Papsttum aus einer unerträglichen Doppelstellung befreit. Nähere Auskunft darüber, wie die Unfehlbarkeit der Konzilien und des Papstes nunmehr nebeneinander zu denken seien, erhalten wir nicht. Thatsächlich hat die Unfehlbarkeit der Konzilien aufgehört, denn sie tritt nur ein im Zusammenschluß mit dem Papste. Dieser selbst aber ist in seinen unfehlbaren Definitionen nicht an das Konzil gebunden. Auch kann es in der Kirche nur ein Organ der Unfehlbarkeit geben, nicht zwei.

Was in Beziehung auf die Unfehlbarkeit der Konzilien oben gesagt wurde, gilt in noch höherm Maße von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Ganz abgesehen ferner davon, daß Konzilien und Päpste in dogmatischen Fragen geirrt haben, bezeichnet es den schärfsten Gegensatz zu dem, was als das Wesen des Christentums und christlicher Offenbarung feststeht, daß ein einzelner Mensch sein Urteil in bestimmten Fällen als das Urteil Gottes ausgibt. Eine solche Unfehlbarkeit ist nirgends von Christus verheißen worden; ebensowenig verraten die Apostel irgendwie den Glauben an ihre eigene Unfehlbarkeit oder verlangen die Anerkennung derselben von den Gemeinden. Sie wissen nur von einer Unfehlbarkeit des göttlichen Geistes 1 Kor. 2, 4 vgl. Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 5 f.).*) Diejenige Seite im Papsttum, welche unsere Reformatoren als Antichristentum bezeichneten, tritt hier in grellster Beleuchtung hervor, und man versteht, daß evangelische Christen die Frage, ob die römisch-katholische Kirche noch als christliche anzusehen sei, verneinen konnten. Das Papsttum hat sich damit auf eine schwindelnde Höhe erhoben, und obwohl die altkatholische Bewegung ihm den erwarteten Abbruch nicht gethan hat, so hat es mit der Unfehlbarkeit doch den Todeskeim in sich gelegt. Daran ändert nichts, daß die Proklamierung der Unfehlbarkeit einen berauschenden Papstenthusiasmus hervorgerufen hat. Das Rühmen, daß in einem armen, schwachen, sterblichen Menschen sich ein „übermenschliches Element“ eingesenkt hat, durch welches die „göttlichen Mächte walten“ oder daß ohne Papsttum es keine christliche Welt gebe,**) mag darüber hinwegtäuschen; der Gang der Geschichte wird dadurch nicht aufgehalten, sondern im Gegenteil vor Augen stellen, ob um diesen Priester „alle Seelen gravitieren“***) oder eine andere Macht der religiöse Mittelpunkt der Menschheit im Diesseits ist.

*) Vgl. die zutreffenden Ausführungen bei Al. v. Öttingen, Antiultramontana. Kritische Beleuchtung der Unfehlbarkeitsdoktrin, Erl. 1876, S. 73 ff.

**) Hettinger, Pius IX. und die Idee des Papsttums, Würzb. 1877 S. 4, 8: „Ohne Papsttum keine katholische Welt, ohne katholische Welt keine christliche Welt. Blicken Sie rings umher — überall, außer der Kirche, ist das Christentum entweder im Todesschlaf erstarrt oder in Hunderte von Sekten zerrissen. Warum? Weil dort kein Papst mehr ist, der die christliche Religion in ihrem wahren, innersten Wesen schützt.“ — Diese bei Gelegenheit der Feier des fünfzigjährigen Bischofsjubiläums Pius' IX. gehaltene Ansprache des Würzburger Theologie-Professors ist lehrreich. Gelegentlich des Jahreswechsels schrieb die römische Unità Cattolica: A Dio ed a Pio Nono, che lo rappresenta sopra la terra, il primo et l' ultimo pensiero dell' anno! (Rivista Crist. 1877, S. 35).

***) Des Houx, Die Gesellschaft des Vatikan, S. 2. Ebendas. S. 3 noch maßlosere Glorifizierungen.

Die volle, ungehinderte Ausübung der päpstlichen Herrschaft erfordert die freie Verfügung über den im Laufe der Jahrhunderte rechtmäßig erworbenen Länderbesitz, den Kirchenstaat. Doch ist die Fortdauer des Papsttums nicht etwa an diesen Besitz gebunden.

Es wird zugestanden, daß die Herrschaft des Papstes geistlicher Natur sei, doch habe sich unter der Leitung der göttlichen Vorsehung eine weltliche Herrschaft damit verbunden, die ihre hohen Vorzüge besitze und die geistliche Regierung in ihrer Wirkung steigere. Daher kann man sagen, daß der Papst die weltliche Herrschaft notwendig brauche. Ja, sie war in der Verheißung der geistlichen Herrschaft an Petrus virtuell eingeschlossen. So waren auch die Makkabäer Priester und Fürsten zugleich.*) In der römischen Kirche selbst waren noch in neuester Zeit die Meinungen über Recht und Wert der weltlichen Herrschaft des Papstes geteilt. Die Eroberung Roms durch die italienischen Truppen am 20. September 1870 hat die Frage praktisch gelöst. Seitdem hat der Kirchenstaat aufgehört zu existieren, ohne daß die kühne Prophezeiung sich erfüllte, es würden zugleich damit Himmel und Erde vergehen.**) Das Oberhaupt der römischen Kirche hat nicht mit größerm Unrecht seine weltlichen Territorien verloren als der Großherzog von Toskana. Die schlimmen Zustände, welche die klerikale Staatsregierung im Kirchenstaate aufkommen ließ,***) machten zudem gerade hier die Annexion zu einer Wohlthat für die Bevölkerung. Das ideale Motiv, welches gewandte Apologeten für die Fortdauer des Kirchenstaats vorgetragen haben und noch vortragen, als ob der Papst allein durch ein solches neutrales Gebiet in den Stand gesetzt werde, zu allen Fürsten ohne Unterschied, auch den mächtigsten seine Stimme zu erheben und jedem, wie Christus es von ihm fordert, die Wahrheit des göttlichen Gesetzes vorzuhalten,†) müßte doch in viel höherm Grade von einem an kein weltliches Territorium gebundenen Papste gelten. Daß weiterhin ein solcher Staat sich besonders eignen sollte, „den Flüchtigen und Verfolgten ein Asyl zu gewähren", ist nicht einzusehen. Ungerecht Verfolgte haben gegenwärtig in allen civilisierten Staaten, in denen ein geordnetes Recht besteht, jeden Schutz, dessen sie bedürfen. Ja, der römische Papst würde kaum wagen, in dieser Hinsicht bis zu der Grenze vorzugehen, welche z. B. die Schweiz und Nordamerika ziehen. Es ist auch vom römischen Standpunkte aus ein verwegenes Wort, zu sagen, daß es kein anderes Mittel als die Wiederherstellung des Kirchenstaates gebe, „der Kirche zur Freiheit und zum Siege

*) Vergl. Schema Constit. dogm. de sacra Rom. eccl. c. XII (bei Friedberg, Sammlg. der Aktenstücke zum ersten vatik. Konzil S. 451 f.): — — sancto approbante concilio innovantes hujus apostolicae sedis ac praecedentium conciliorum judicia ac decreta, damnamus atque proscribimus tum eorum haereticam doctrinam qui affirmant repugnare juri divino, ut cum spirituali potestate in Romanis Pontificibus principatus civilis conjungatur, tum perversam eorum sententiam, qui contendunt, ecclesiae non esse, de hujus principatus civilis ad generale christianae reipublicae bonum relatione quidpiam cum auctoritae constituere u. s. w. Dazu Syllab. §. 27, wo die Meinung verworfen wird: sacri ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi (Alloc. Maxima quidem vom 9. Juni 1862).

**) Döllinger, Kirche u. Kirchen S. IX des Vorworts.

***) Brosch, Geschichte d. Kirchenstaates 2. Bd., Gotha 1882 S. 337 ff. Auch Döllinger a. a. O., S. 569 ff.

†) Vgl. Phillips, Kirchenrecht, Regensb. 1857 Bd. 5, S. 696 ff.

zu verhelfen." *) Die Drohung endlich, daß „mit dem Triregnum des Papstes auch alle Kaiser- und Königskronen zerbrochen werden", ist eine leere Phrase. Die monarchische Auktorität ist nicht solidarisch mit dieser oder jener Monarchie. Sie kann in einer bestimmten Person verletzt und zerstört werden, aber das Prinzip selbst wird davon nicht berührt. In diesem Falle hat sich gerade auf den Trümmern des Kirchenstaats eine Monarchie eingerichtet, die nationaler und kräftiger ist, als je die päpstliche weltliche Monarchie war, und über deren Bedeutung man sich doch nur schlecht hinwegtröstet mit der Hoffnung: „Sicher wird der Stuhl Petri das Königreich Italien und noch manche andere Reiche überdauern."**)

Der Rückblick auf die schweren Schädigungen, welche der römische Stuhl durch seine weltliche Herrschaft gehabt hat, die ihn fortwährend in Nepotismus, Politik und Kriege verwickelte, und die Erwägung, daß nur durch tiefe Erschütterungen der westeuropäischen Staaten die Wiederherstellung des Kirchenstaates zu erreichen ist, sollten doch zur Vorsicht mahnen.***) Der weltliche Besitz hat der römischen Kirche viel Unheil und keinen Segen eingetragen. Seit dem Verluste des Kirchenstaates ist das Papsttum unzweifelhaft zu größerer Macht emporgestiegen, und die Ursache liegt zum Teil in jener Thatsache. Dennoch wird die Kurie nicht müde, alle Mittel zu erschöpfen, um den frühern Zustand wiederherzustellen. Nachdem diplomatische Schritte bei den Regierungen keinen Erfolg gehabt, ist die Angelegenheit auf das Programm der Katholikentage gesetzt. Bischöfliche Adressen beschäftigen sich mit ihr†), und keine Bemühungen werden unterlassen, sie im Bewußtsein der katholischen Bevölkerung lebendig zu erhalten. Als bei der Jubiläumsfeier am 1. Januar 1888 Leo XIII. in päpstlichem Pomp die dichtgefüllte Peterskirche betrat, schallte ihm der tausendstimmige Ruf entgegen: Evviva il Papa-Rè. Es ist eben leichter, sich in überschwenglichem Enthusiasmus dieses Wortes zu bemächtigen, als das Unheil, welches darin verborgen liegt, sich klar zu machen. Oder glaubt man wirklich, daß auf friedliche Weise, etwa durch den Urteilsspruch eines europäischen Areopags, die weltliche Herrschaft des römischen Bischofs wiederhergestellt werden könnte? Die italienische Dynastie, die sich dazu bereit finden würde, würde damit ihr Todesurteil aussprechen.

Der Protestantismus an sich hat kein Interesse daran, ob das Papsttum über einen weltlichen Staat verfügt oder nicht; er sieht in der weltlichen Herrschaft die natürliche Frucht der hierarchischen Ansprüche auf Staaten und Völker, die den innersten Kern des Papsttums ausmachen. Solange das Papsttum als solches besteht, werden auch diese Ansprüche bestehen und sich in Wirklichkeit umzusetzen zu suchen. Insofern ist das Streben nach Wiedergewinnung des Kirchenstaats ein bezeichnendes Symptom.

Vgl. Geffken, die völkerrechtliche Stellung des Papstes, Berl. 1886; H. G.

---

*) Bonifazius-Broschüren, 8. Heft: „Der Papst als weltlicher Herr" Paderb. 1870, S. 230.

**) Döllinger, Kirche u. Kirchen, S. 640.

***) In den „Bonifazius-Broschüren" a. a. O. S. 231 wird ein Wort Friedrich Wilhelms IV. von Preußen angeführt, das er in Rom gesprochen haben soll: „Um diesen legitimsten aller Fürsten und den ältesten aller Throne zu stützen, würde ich den letzten Heller und den letzten Mann meiner Armee opfern." So pflegen Preußens Könige nicht zu sprechen.

†) Allg. Ev.luth. Kirchenztg. 1887, Sp. 1124 ff.

Hasse, Über die Vereinigung der geistl. u. weltl. Obergewalt im röm. Kirchenstaate, Haarlem 1852.

X. Die Kirche und der Staat.

Da nach der Anschauung des römischen Katholizismus das gesamte Gebiet des Staates und überhaupt der natürlichen Lebensordnungen an sich wertlos, ja profan ist und erst durch seine Unterordnung unter die Kirche einen sittlichen Wert erhält, so hat die Kirche kraft ihrer göttlichen Herkunft und ihrer sittlich-religiösen Aufgabe in der Welt ein Herrschaftsrecht über den Staat, dessen Ausübung ihrem Gutdünken anheimgestellt ist.

Die dualistische Moral der römischen Kirche, welche einen Unterschied niederer und höherer Sittlichkeit setzt, ist die letzte Quelle ihrer Ansprüche auf Weltherrschaft. Denn indem jene Moral das bürgerliche Handeln und den Organismus des bürgerlichen Lebens als das Niedere, Ungöttliche gegenüber dem kirchlichen Thun und der Institution der Kirche beurteilt und im Zusammenhang damit sich als die legitime Führerin aus der profanen Welt zum Himmelreich ausgibt, stellt sie ein Abhängkeitsverhältnis der „Welt" von sich her. Dieses Abhängigkeitsverhältnis umfaßt neben der irdischen Berufsthätigkeit im allgemeinen insbesondere den Staat und besteht nicht etwa in der idealen Form geistiger und geistlicher Führung, sondern in der Gestalt unbeschränkten Eingreifens in das Staatswesen und seinen Gang.

Der Staat ist aus dem Bösen, daher auf die Leitung der Kirche angewiesen. Der Papst hat das Recht, staatliche Gesetze und Ordnungen aus irgend einem Grunde aufzuheben und die Unterthanen vom Gehorsam gegen dieselben zu entbinden. In seiner Hand liegt die freie Verfügung über Kronen und Länder. Ketzerische Fürsten gehen nach Urteil der Kirche ihres Thrones verlustig; ihre Gebiete kann der Papst rechtgläubigen, katholischen Regenten zuweisen. Auch in äußerlichen, bürgerlichen Dingen dem römischen Pontifex zu gehorchen, ist Bedingung der ewigen Seligkeit. Es wird offen ausgesprochen: „Der Papst repräsentiert die höchste Autorität auf Erden; könnte diese fallen, dann müßte jede andere Autorität fallen."*)

Die Belege hat übersichtlich zusammengestellt v. Schulte, Die Macht d. römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen, Prag 1871; dazu Weber, Staat u. Kirche nach der Zeichnung und Absicht des Ultramontanismus, Breslau 1873 (über Liberatore, La Chiesa e lo Stato, Napoli 1871); Friedberg, Die mittelalt. Lehren über d. Verhältnis von Staat u. Kirche in d. Zeitschr. f. K.R. Bd. VIII (1869); Geffken, Staat u. Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt, Berlin 1873; Harleß, Staat u. Kirche, Leipz. 1870; v. Schubert, Roms Kampf um die Weltherrschaft, Halle 1888 (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte n. 23); Julius Stahl, Das Majestätsrecht der Kirche über den Staat im Mittelalter (aus s. Nachlasse mitgeteilt in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1889, S. 344 ff.). Einzelnes: Gregor VII. in Epist. ad Herimannum episc. (Gieseler, Kirchengesch. 4. Aufl. II, 2, S. 5, Anm. 2): Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt? — Quis dubitet, sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censeri? In dem sog. Dictatus Gregorii finden sich die Sätze: Quod illi (scl. Rom. Pontifici) liceat, Imperatores deponere (12) — Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere (27). Am schärfsten die Bulle Unam sanctam (18. Nov. 1302) Bonifacius VIII.: In hac (scl. ecclesia) ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur . . . . Ille sacerdotis, is manu regis et militum, sed ad nutum et

---

*) Hettinger, Pius IX. u. die Idee des Papsttums, S. 9.

patientiam sacerdotis. Oportet autem, gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. . . . . Porro subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis (Gieseler a. a. O. S. 203, Anm. 26). Die Echtheit der Bulle ist mit Unrecht bestritten worden. Richtig ist der Satz, daß „in allen diesen Ansprüchen nichts enthalten war, was der damaligen Zeit neu gewesen wäre“ (Küpper in Wetzer u. Weltes K.L. II, S. 1057). — Aus neuerer Zeit sei nur folgendes herausgehoben: Paul III. in der Exkommunikationsbulle gegen Heinrich VIII. (Ejus qui t. IV, 1, S. 125 ff. des Bullar. Rom. Pontif. Romae 1745) bezeichnet sich: super omnes reges universae terrae cunctosque populos obtinentes principatum. Die Unterthanen des Königs werden von ihrem Treueide entbunden (a juramento fidelitatis, jure vasallitico et omni erga regem . . . . subjectione absolvimus ac penitus absolvimus). Diejenigen, welche den Anordnungen des Papstes gegen den König nicht Folge leisten, sollen — ubicumque eos capi contigerit — zu Sklaven gemacht werden. — In gleicher Weise hat Pius V. in der Bulle Regnans in excelsis v. 25. Febr. 1570 sich einen Fürsten über alle Reiche und Völker genannt und in dieser Machtvollkommenheit die Königin Elisabeth von England abgesetzt. — Jener Anspruch findet sich u. a. auch bei Paul IV. (Cum ex apostolatus v. 15. Febr. 1559, Anfang); Leo X. (Bulle Divina dispen. v. 19. Dez. 1516). Weiteres bei Schulte a. a. O. Dazu kommt in neuester Zeit der Syllabus §. 57: — civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare; §. 34: doctrina comparantium Romanum Pontificem Principi libero et agenti in universa ecclesia, doctrina est, quae medio aevo praevaluit („sondern eine solche, welche der Verfassung der Kirche entspricht und daher zu allen Zeiten vorherrschen muß“. Interpretation des Jesuiten Schrader); §. 54: reges et principes non solum ab ecclesiae jurisdictione eximuntur, verum etiam in quaestionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt ecclesiae.

Endlich sei auf die von Weber beleuchtete, in dieser Hinsicht höchst lehrreiche obengenannte Schrift des Jesuiten Liberatore hingewiesen. Der Standpunkt ist derjenige der Bulle Unam sanctam, d. h. der echt römisch-katholische. Bedeutsam ist, daß dieser Standpunkt gerade in der Gegenwart und, wie es scheint, unter Billigung und Zustimmung Pius IX. geltend gemacht worden ist. Denn jenes Buch ist die Zusammenfassung von Aufsätzen, welche der Verf. in der Civiltà cattolica, dem offiziellen Organ der Kurie, veröffentlichte.

Es liegt keine einzige Äußerung des Papsttums vor, wodurch es seinen Anspruch auf Herrschaft über Staaten und Völker aufgegeben oder auch nur modifiziert hätte. Wenn jetzt von diesem Anspruch sparsam Gebrauch gemacht wird, so erklärt sich das aus den augenblicklichen Zeitverhältnissen, die eine gewisse Zurückhaltung auferlegen. Andererseits hat Pius IX. im Syllabus (§ 23) den Satz verworfen, daß die römischen Päpste je die Grenzen ihrer Gewalt überschritten haben. Darin liegt die Anerkennung der Rechtmäßigkeit des Verfahrens mittelalterlicher und späterer Päpste gegen Völker und Fürsten, welche das Wohlwollen des apostolischen Stuhls verloren haben, also eine Anerkennung der Suprematie über die weltliche Gewalt.

Die römische Beurteilung des Staats ist nicht die christliche. Christus selbst zwar hat uns kein Urteil über das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt hinterlassen, aber nicht nur die Natur des von ihm gewollten Reichs und der von ihm vorgeschauten Kirche, sondern auch sein Wort: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist (Matth. 22, 21), fordern eine Scheidung beider Gebiete, welche jedem derselben seine Selbstständigkeit sichert. Jenes Wort erhält noch seine eigentümliche Beleuchtung dadurch, daß es angesichts der alttestamentlichen Theokratie, in welcher Religiöses und Staatliches sich ineinander flochten, gesprochen wurde. Deutlicher entfaltete sich dieser Gedanke in der klassischen Stelle Röm. 13, 1 ff. Indem der Apostel hier den Staat als eine göttliche Ordnung bezeichnet, stellt er ein für allemal die Grundlage des Verhaltens des Christen zum Staate fest. Da diese von Gott geordnete Obrigkeit vor der Kirche da war, bedarf sie nicht erst der Legitimation durch die Kirche. Sie hat ihre eigene, von dem Gebiet der Kirche genau geschiedene Aufgabe, die Rechtsordnung und die

VII. Die Ausschließlichkeit und Unfehlbarkeit.

Wenn die römische Kirche die eine und einzige ist, so folgt daraus, daß die Zugehörigkeit zu ihr Bedingung der Seligkeit ist. Extra ecclesiam nulla salus. Darin liegt Recht und Pflicht der Propaganda. In ihrer Apostolizität und Heiligkeit weiterhin ist die Unmöglichkeit des Irrtums, die Unfehlbarkeit beschlossen.

Der Satz, daß nur in der sichtbaren römischen Kirche Heil sei, wird in den symbolischen Schriften in voller Schärfe ausgesprochen. Conc. Trid. V: Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, — Cat. Rom. I, 10, 16: ... omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere et amplecti debeant. Cat. Rom. I, 10, 19: In sola Dei ecclesia, neque extra eam usquam, verus cultus verumque sacrificium, quod Deo placere ullo modo possit. Prof. fidei Trid.: Hanc veram fidem catholicam, extra quam nemo potest salvus esse, sponte profiteor. — Syllab. XVII verdammt die Meinung: Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi ecclesia nequaquam versantur; XXI: Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi, religionem ecclesiae catholicae esse unice veram religionem. — In früherer Zeit u. a. die 4. Lateransynode De fide cath.: una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur; die Bulle Unam sanctam. Weiteres Material bei Joh. Delitzsch a. a. O. S. 68 ff.

Unter Unfehlbarkeit der Kirche ist die ihr von Christus verliehene übernatürliche Gabe verstanden, kraft deren jeder Irrtum in Sachen des Glaubens von ihr ausgeschlossen ist. Indem von dieser unwandelbaren Auktorität auf die Subjektivität zurückgegangen ist, ist es gekommen, daß „die Offenbarung in Christo lächerlich geworden ist" (Möhler). Die Organe der Unfehlbarkeit sind die im hl. Geiste und in Einheit mit dem Papsttum versammelten Konzilien, seit 1870 auch der Papst. Über die päpstliche Unfehlbarkeit s. Abschn. IX.

Die hl. Schrift weiß von keiner andern Bedingung des Heils als Glaube und Taufe. Nicht die Zugehörigkeit zu einer sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft, und sei diese noch so sehr vom Geiste Jesu Christi beherrscht, entscheidet über Seligkeit und Unseligkeit, sondern das persönliche Verhältnis zu Christus. Die Kirche ist das Gefäß der Gnaden Christi, aber nicht diese Gnaden selbst. Sie sammelt, reicht Wort und Sakrament, besitzt aber als äußerer Organismus keine Garantie der ewigen Seligkeit; wohl aber hat diese Garantie die unsichtbare Gemeinde der Heiligen, und von ihr gilt der Satz: extra ecclesiam nulla salus. Erst indem die urchristliche Vorstellung von der unsichtbaren Kirche sich wandelte, ging jener ursprünglich dieser Kirche geltende Satz auf die bischöflich organisierte Kirche über. Aber er ist nicht von vornherein für diese gemünzt. Noch bei Augustinus beobachten wir auch hier den Zwiespalt der alten und der neuen Meinung. Sein prädestinatianisches Dogma durchbricht an vielen Stellen die katholische Anschauung seiner Zeit von der Kirche. „Der numerus electorum ist nicht unbedingt eingeschlossen in die Grenzen der externa communio der historisch-katholischen Kirche." Unter Corpus Christi versteht Augustinus bald die sichtbare Gemeinschaft, bald die Gemeinschaft der Heiligen. „Die Bezeichnung „alleinseligmachende" Kirche dient nicht zur korrekten Charakteristik der Eigentümlichkeit des Augustinischen Kirchenbegriffs. Denn die Kirche ist von ihm nicht als die die Seligkeit zuhöchst bewirkende gedacht, sondern selbst da, wo seine Doktrin der vulgär-katholischen sich nähert, als dienstbares Werkzeug." *)

Die furchtbare Härte obigen Satzes, im römischen Sinne verstanden, haben die Dogmatiker zu mildern gesucht, indem sie zwischen materialen und formalen Häretikern unterschieden. Nur diese stehen unter der vollen Konsequenz des Urteils. Alle getauften Christen, „solange sie nicht formaliter und contumaces, sondern nur materialiter in der Häresie sind", werden davon

*) Vgl. Reuter a. a. O., Stud. I u. II.

ausgenommen. Indes diese Milderung hat kein dogmatisch-kirchliches Recht, die offizielle Kirche hat nie eine derartige Äußerung gethan; doch liegt in dieser Abschwächung ein Eingeständnis des Unrechts, welches freilich in der geschichtlichen Einzelbetrachtung noch deutlicher wird.*) Denn aus jenem Anspruche der römischen Kirche sind die furchtbaren Ketzergerichte des Mittelalters und der Reformationszeit erwachsen. Ist nur in der Papstkirche Heil, so darf folgerichtig kein Mittel unversucht gelassen werden, die Widerstrebenden und Abtrünnigen mit Gewalt zum Gehorsam zu zwingen oder zum abschreckenden Beispiele zu vernichten.

Dazu kommt noch, daß, wie ein neuerer Philosoph mit Recht urteilt,**) in der römischen Kirche durchaus die Anerkennung dessen fehlt, „daß geistige Dinge nicht aus geistiger Freiheit herausfallen dürfen." „Es mangelt die Einsicht, daß Wandlungen der Überzeugung auch aus zwingenden Gründen des Gewissens erfolgen können. Vielmehr sieht es so aus, als wenn aller Zweifel, alle Abweichung aus bösem Willen entspringe, aus einem hochmütigen Nichtgehorchen-, Nichtzustimmen-Wollen, einem Zurückstoßen des Göttlichen mit dem Bewußtsein, daß es göttlich sei." In der That weiß diese Kirche nicht, was religiöses Gewissen ist, darum kann die freie Glaubensüberzeugung des Protestantismus nie bei ihr auf Verständnis rechnen. Der Ketzer gilt ihr als ein entlaufener Sklave, der mit Gewalt in sein Rechtsverhältnis zurückgebracht und als wissentlich Ungehorsamer bestraft werden muß. Man müßte sich wundern, wenn die römische Kirche die Inquisition nicht hätte.

Es bedeutete wenig, daß sie die Exekution dem weltlichen Arme überließ und das Wort vor sich trug: ecclesia non sitit sanguinem. Was es damit in Wahrheit für eine Bewandtnis hat, darüber gibt Bellarmin, (hierin gewiß ein gültiger Gewährsmann, denn er gehörte jahrlang als Mitglied dem hl. Officium an) in der Weise Auskunft, daß er sagt: wenn die Kirche

*) Die römischen Polemiker und Apologeten wenden viel Mühe auf, den Begriff „alleinseligmachende Kirche" abzuschwächen und seiner Härte zu entkleiden z. B. Martin (Bischof von Paderborn), Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, 3. Aufl., Paderborn 1864, I S. 60 ff., daselbst S. 72: „Aber was verstehen wir unter Ketzerei? Nicht jeden religiösen Irrtum, nicht mal jeden verschuldeten religiösen Irrtum, sondern den verschuldeten religiösen Irrtum, den ein Christ hartnäckig, also gegen sein besseres Wissen und Gewissen festhält, so daß er der Wahrheit ins Angesicht wiederstrebt." Dieser Begriff Ketzerei setzt also voraus, daß etwa ein Protestant innerlich von der Wahrheit der römischen Kirche überzeugt sei, derselben aber widerstrebt. Demnach sind nicht die ca. 240 Millionen Protestanten und griechischen Katholiken als Ketzer anzusehen, sondern nur einige Hunderte unter ihnen — oder sind es Dutzende? — welche die eben bezeichnete Stellung einnehmen, und nur diesen wird die ewige Seligkeit abgesprochen. Anders L. v. Hammerstein, „Edgar" oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit, 1. Aufl., Trier 1886, S. 181 ff. Darnach gehen des Heils verlustig 1) Alle, welche wider bessere Erkenntnis sich von der katholischen Kirche fernhalten 2) Diejenigen, welche sterben ohne die Reue, „welche aus dem höchsten Beweggrund der reinen Liebe zu Gott hervorgeht". Eine solche Reue ist aber überhaupt unmöglich. Hiernach gehen alle akatholischen Christen, soweit sie nicht in die römische Kirche eintreten, also „gleichsam die Eintrittskarte für den Himmel besitzen", verloren. — Wiederum anders der Missionsprediger Weninger (Katholizismus, Protestantismus und Unglaube, 6. Aufl., Mainz 1885, S. 117 ff.): „unwissentlich irrende und giltig getaufte Protestanten sind ja in der That katholisch und Kinder der katholischen Kirche". Daher werden sie „auf dem gewöhnlichen Wege als Kinder der katholischen Kirche selig". Ausgenommen davon sind aber diejenigen, welche die ihnen gebotene Gelegenheit, sich eines Bessern zu belehren, „schuldbar oder gar vorsätzlich" versäumen. Dazu rechnet der Verfasser S. 122 die Leser seines Buches! Er macht also sein Buch zum Kriterium der Seligkeit oder Unseligkeit.

**) Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino u. die Kultur der Neuzeit, Halle 1886, S. 40. Auf die vortreffliche Schrift sei bei dieser Gelegenheit aufmerksam gemacht.

die Ketzer nicht selbst tötet, das hat seinen Grund nicht darin, daß sie damit unrecht handeln würde, sondern darin, daß es nicht passend ist.“ Denn aus Deut. 13, 6 ergibt sich, daß die Ketzer den Tod verdienen.*) Wenn von katholischer Seite bemerkt worden ist,**) der Papst habe zwar nicht wie die Protestanten und die Philosophen allgemeine Duldung gepredigt; „aber die Päpste haben mit einem Gerichtshof der Unduldsamkeit nicht einen Tropfen Blut vergossen, während die Protestanten und die Philosophen es in Strömen fließen ließen“, so ist die zweite Hälfte dieses letzten Satzes eine offene, die andere eine versteckte Unwahrheit. Denn die Henker, welche den Galgen aufrichteten oder die Reisigbündel zusammentrugen, haben doch nur den Richterspruch der Kirche zur Ausführung gebracht. In Rom selbst unter den Augen des Papstes haben im 16. Jahrhundert nicht wenige Ketzerhinrichtungen stattgefunden.***) Man hat wohl die Inquisition auf den Staat zu wälzen versucht; in Beziehung auf die spanische Inquisition besteht ein gewisses Recht dazu. Aber die Inquisition als Ganzes ist nicht nur erst durch die Kirche geschaffen, sondern hat durchgehends ein kirchliches Gepräge bewahrt und sich auch in ihren Einzelheiten als ein kirchliches Institut erwiesen. „Die Inquisitoren hatten ihre ganze Gewalt vom Papste, waren seine Delegierte, und nie ist ein Mensch anders als im Namen des Papstes und aus dessen allgemeinen oder speziellem Auftrag zur Folterbank geführt und auf den Scheiterhaufen gestellt worden“ — dieses Urteil Döllingers erleidet keinerlei Einschränkung.†) Wohl haben im Reformationszeitalter auch innerhalb des Protestantismus Ketzerexekutionen stattgefunden (Servet in Genf, die Wiedertäufer), aber darin wirkte nur die römische kirchliche Sitte und Anschauung nach, und es ist nur apologetische Taktik, wenn aus dieser Thatsache der Schluß gemacht wird, die Frage der Inquisition sei keine „Parteifrage“, da beide Konfessionen Häresie mit dem Tode bestraft hätten.††) Dem Protestantismus widerstreitet seinem ganzen Wesen nach die Anwendung von Gewalt im Umfange des religiösen Lebens, eben weil er den Begriff einer einzigen ausschließlichen Heilsanstalt nicht kennt. In der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ äußert Luther in dieser Hinsicht: „So sollte man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter gethan haben. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer die Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden; dürften wir auch nicht mehr studieren, sondern welcher den Andern mit Gewalt überwinde, möchte ihn verbrennen.“ †††)

---

*) Vgl. die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin, herausgeg. von Döllinger und Reusch, Bonn 1887, S. 233 f.

**) Balmes, Protestantismus u. Katholizismus, deutsch Reg. 1861, I S. 427; vgl. Martin a. a. O. S. 86 ff., wo in der in der römischen apologetischen Literatur üblichen Weise dem Staate alle Schuld zugeschoben wird.

***) Vgl. die Mitteilungen der Herausgeber der Selbstbiographie Bellarmins, S. 232. 235 ff.; der Bericht über den Prozeß Carnesecchi's in den Jahrbb. für protest. Theol. 1876, IV; Bonnet, Aonio Paleario, Paris 1862 (deutsch von Merschmann). Comba, Storia dei Martiri della Riforma italiana, 2 Tle., Turin 1879 f.

†) Janus S. 264; im übrigen ist zu vgl. Fridol. Hoffmann, Geschichte der Inquisition, 2 Bde., Bonn 1872; Lea, History of the Inquisition in the Middle Ages, New-York 1887 f.

††) Martin a. a. O., S. 104.

†††) Vgl. üb. d. Stellung Luthers in dieser Frage Lommatzsch, Luthers L., Berl. 1879 S. 565 ff.

Die evangelische Kirche übt Zucht gegenüber Ungläubigen, Spöttern und Sündern in der Gemeinde, aber keine andere, als die Apostel übten und zu üben vorschreiben. Bereits die Augustana (Art. XXVIII) fordert, daß in der Kirchenzucht die Obrigkeit auszuschließen sei. „Ungeschicklich" hat man „die Gewalt der Bischöfe und das weltliche Schwert unter einander gemengt." Daher wird der große Bann, der auch in das bürgerliche Leben eingreift, verworfen, und als höchste Strafe der kleine Bann, der Ausschluß von den Sakramenten gesetzt.*) Innerhalb der gesamten Kirchenzucht aber legt die evangelische Kirche das Hauptgewicht auf die seelsorgerische Thätigkeit an dem Sünder. Indes so wenig kirchliche Disziplin mit weltlichen Rechts- und Strafverfahren gemein hat, so wenig darf der Seelsorger in irgend einem Moment die Miene des Richters annehmen und wie ein kirchlicher Polizeimann oder Inquirent mit dem Verbrecher verfahren.**) Der römische Katholizismus ist grundsätzlich unduldsam, der Protestantismus grundsätzlich duldsam.***)

Nachdem die römische Kirche durch die neuere Entwickelung an ihrer früheren Inquisitionspraxis behindert worden ist, hat sie doch den Anspruch auf Anwendung körperlicher Zucht- und Strafmittel nicht aufgegeben. Im Syllabus wird dieser Anspruch ausdrücklich gewahrt;†) ebenso ist in dem 1863 mit den amerikanischen Südstaaten abgeschlossenen Konkordate im achten Artikel vorgesehen, daß die weltliche Obrigkeit jede von der Kirche verhängte Strafe unverweigerlich zu vollziehen habe.††) Es ist als eine unheilvolle Entwickelung beklagt worden, daß der Staat „wegen der Bosheit der Menschen" seine Hand dazu geboten habe, „daß das Recht der Kirche in Verfügung zeitlicher Strafen und in der Anwendung physischer Gewalt auf ein Minimum gebracht ist."†††) Freilich der Gedanke, die Inquisition in alter Weise wieder herzustellen, besteht schwerlich, da der Fortschritt zur Humanität, zu welchem die Reformation den Grund gelegt, auch jene Kirche ergriffen hat, aber wenn ein päpstliches offizielles Organ, die Civiltà cattolica noch im Jahre 1853 die Inquisition als ein „erhabenes Schauspiel sozialer Vollkommenheit" verherrlichte, so wird die Strafgewalt der Zukunft, die dort erstrebt wird, schwerlich weniger als die erneuerte Inquisition in milderer Form sein.

Den Verhältnissen der Zeit und der neuern Gesetzgebung Rechnung tragend, pflegt die römische Kirche inzwischen um so eifriger das Gebiet heimlicher oder offener Propaganda. Indes die „Konvertitenbilder", die sie in die Öffentlichkeit zu stellen liebt, machen ihr im allgemeinen wenig Ehre, noch weniger das, was aus ihrer Praxis gelegentlich an das Tageslicht kommt. Selbst die Ehe ist ihr nicht heilig genug, um sie nicht zum Mittel ihrer Pro-

*) Vgl. Galli, Die luth. u. calvin. Kirchenstrafen gegen Laien im Reformationszeitalter, Breslau 1879.

**) G. v. Zezschwitz, System der prakt. Theologie, Lpz. 1876, § 359 S. 568.

***) Will. Beyschlag, Über echte und falsche Toleranz, Halle 1888.

†) Syll. § 24: Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. — § 25: Praeter potestatem episcopatui inhaerentem, alia est attributa temporalis potestas a civili imperio vel expresse vel tacite concessa, revocanda propterea, cum libuerit, a civili imperio.

††) Janus, S. 13.

†††) Schneemann S. J., Die kirchliche Gewalt und ihre Träger (Stimmen aus Maria-Laach 1867, VII S. 18 ff.). Ferner Civiltà cattolica, Bd. VIII, S. 279 ff. — Schreiben Pius IX an den Comte Duval de Beaulieu in d. Augsb. Allgem. Ztg., 13. Nov. 1864.

paganda zu machen; die Mischehen sind nicht selten den zudringlichsten Beunruhigungen ausgesetzt. Noch den Sterbenden quält und umgarnt sie. Ausnutzung des materiellen wie des geistigen Elends, ja auch des sittenlosen Leichtsinnes, Verdächtigung Luthers und der evangelischen Lehre, unredliche vorläufige Verschleierung des dem evangelischen Christen hauptsächlich Anstößigen im Katholizismus, die Literatur vom Tendenzroman bis zur Tagespresse müssen ihr dazu dienen.*) Der Jesuitismus hat das verwerfliche System geschaffen und hat in der Übung desselben heute noch die Führung.

Diese Arbeit hat die römische Kirche auch auf das Missionsgebiet übertragen, ermuntert durch Leo XIII., welcher die evangelischen Missionare als Werkzeuge im Dienste des Fürsten der Finsternis bezeichnet hat.**)

Ein solches Verfahren richtet sich von selbst. Auf dasselbe zielt das Wort des Herrn Matth. 23, 15: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Land und Wasser umziehet, daß ihr einen Proselyten machet." Je mehr man in die Einzelheiten eindringt, um so widerlichere Bilder entrollen sich.

Der Anspruch der römischen Kirche auf Unfehlbarkeit steht und fällt mit dem Anspruche auf Apostolizität. Ist diese Kirche vom apostolischen Geiste und apostolischer Lehre abgewichen, so ist sie in Irrtum geraten, kann also nicht untrüglich sein. Christus hat seiner Kirche seinen Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit führen soll (Joh. 16, 13), aber weder diesen Geist an bestimmte Organe in seiner Kirche noch an eine bestimmte sichtbare Kirche gebunden. Thatsächlich ist auch eine solche Unfehlbarkeit, wie sie die römische Kirche in Anspruch nimmt, in ihr nicht zu finden, weder in den Konzilien noch in dem Papste. Mit vollem Rechte erklärte Luther auf dem Reichstage zu Worms: „Es mögen die Konzilien irren und haben geirrt, das liegt am Tag und wills beweisen." Nur so weit soll man ihnen glauben, als ihre Beschlüsse im Einklang mit der hl. Schrift sich befinden. Alle Concilia „außer der Schrift" sind „Kaiphas-Pilatus- und Herodes-Concilia", wie die Apostel sagen Apg. 4, 27: convenerunt in unum adversus Dominum („Von den Conciliis und Kirchen" 1539). Schon Augustinus hatte gelegentlich ausgesprochen, daß eine ökumenische Synode durch eine nachfolgende emendiert werden könne (De baptismo II c. 3 § 4), allerdings nur aus Opportunitätsrücksichten und in Widerspruch mit seiner sonstigen Auffassung (Reuter, Augustin. Studien S. 339 ff.), weshalb hierauf nicht zu viel Gewicht zu legen ist, aber thatsächlich haben solche Korrekturen stattgefunden. Seit Nicäa ist eine ganze Reihe von Synoden mit dem Anspruche, ökumenische zu sein, aufgetreten, aber die folgende geschichtliche Entwickelung hat nachträglich eine Sichtung vor-

---

*) Die Literatur darüber ist sehr umfangreich. Das Hauptwerk ist: Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, mit bes. Rücksicht auf Deutschl. dargestellt, 2 Tle., Gött. 1852 f. — Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Geschichtl. Beleuchtung der röm. Illusionen über d. Erfolge der Propaganda, Heidelb. 1869. — Gust. Baur, Die Propaganda der röm. Kirche, Vortrag, Lpz. 1877; Die Propaganda Roms auf deutscher Erde, Barmen 1889. — Ein lehrreiches Einzelbild der römischen Propaganda gewähren die „Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg", Halle 1886 ff. (bisher 13 Hefte). Dazu von kath. Seite: Ant. Theiner, Das Seligkeitsdogma der römisch-kath. Kirche, Breslau 1847 (mit reichem Material).

**) Rundschreiben v. 3. Dez. 1880 („Kath. Missionen" 1881 S. 25 ff.).

genommen. Die Synode zu Ariminum (359), vom Kaiser berufen und von über 400 Bischöfen besucht (gegen c. 300 in Nicäa, c. 200 in Ephesus und 150 in Konst. I) und die Synode zu Seleucia (359) wurden in dieser Weise später ausgeschieden. Ebenso die Ephesinische Räubersynode (449), obwohl sie ordnungsmäßig berufen war. Auch die gegen den Bilderdienst gerichtete konstant. Synode v. J. 754, an welcher nicht weniger als 338 Bischöfe teilnahmen, genügte in formeller Hinsicht allen Anforderungen eines ökumenischen Konzils, dennoch ist sie als solches nicht anerkannt worden. Ferner zählen die Griechen eine ökumenische Synode (Trullanum II, 692), welche die Lateiner verwerfen, und umgekehrt zählen die Lateiner eine (Konstantinopel IV, 869), welchen die Griechen die Anerkennung versagen. Wo liegt hier die Wahrheit? Schwerlich können auch die Konzilien des 4.—9. Jahrhunderts als Repräsentanten der allgemeinen Kirche gelten; das Abendland war nur in verschwindend kleiner Anzahl vertreten — in Konstantinopel 381 gar nicht. Es waren im Grunde Synoden der griechischen Kirche. Umgekehrt sind die abendländischen Konzilien unter päpstlicher Leitung lateinische Synoden, gegen welche sich der Osten gleichgültig verhielt. Dazu kommt noch, daß sie, wie vorzüglich die 4. Lateransynode zeigt, mehr und mehr Repräsentationsversammlungen des Papsttums wurden und ihre Freiheit aufgaben.

Wie hier die päpstliche Gewalt, so hat in der älteren Zeit die kaiserliche Regierung auf den Gang der Konzilien nicht selten einen entscheidenden Einfluß geübt. Es darf nicht verkannt werden, was die älteren ökumenischen Synoden Heilsames für die dogmengeschichtliche Entwicklung gewirkt haben. Aber Irrtumslosigkeit können wir ihnen nicht zuerkennen. Was insbesondere das spätere abendländische Mittelalter anbetrifft, so haben die Reformkonzilien zu Pisa, Konstanz und Basel sich ausdrücklich über das Papsttum gestellt, dagegen hat das Vatikanum das Gegenteil dekretiert und zugleich die Unfehlbarkeit an das Papsttum gebunden.

Keine Kirchengemeinschaft kann in gesunder Form ohne gemeinsame Beratung bestehen; sie kann in die Notwendigkeit kommen, ein Glaubensbekenntnis zu formulieren, wie unsere Reformatoren, aber in keinem Punkte darf sie sich Irrtumslosigkeit zumessen. Wohl leitet der hl. Geist Gottes die Kirche und erweckt ihr Männer, in denen sein Wort und seine Kraft mächtig und lebendig ist, aber auch sie sind nicht vor Irrtum bewahrt. Darum wird ein evangelischer Christ im letzten Grunde immer wieder die hl. Schrift zu befragen haben als den untrüglichen Maßstab christlichen Glaubens und Lebens.

VIII. Die Hierarchie.

Die Kirche besteht in und durch die hierarchische Ordnung, welche Christus selbst in den Aposteln geschaffen und mit den drei Aufgaben der Lehre, der Sakramentsspendung und der Regierung betraut hat. Im Mittelpunkte dieser Ordnung steht das Priestertum, und dieses wiederum findet seine Krönung in den Bischöfen, den eigentlichen Nachfolgern der Apostel und Trägern des von dem Herrn ihnen verliehenen Geistes sowie der Tradition. Die Hierarchie ist ein heiliger Stand, genau gegliedert (Ordines majores, ordin. minores) an besonderen Merkmalen erkennbar (Kleidung, Consur) und zum Cölibat verpflichtet. Die Weihe, welche diese Würde überträgt, ist ein Sakrament und verleiht einen unvertilgbaren Charakter.

Conc. Trid. XXIII, 4; Cat. Rom. II, 7, 1 ff. Unter Hierarchie ist verstanden „die heilige Ordnung der Gewalten im Reiche Gottes auf Erden, welche an die Mitglieder des durch die Ordination besonders erwählten und befähigten Priestertums so verteilt sind, daß jeder seine ihm angewiesene Sphäre hat und kein Niederer in die des Oberen einzugreifen vermag" (Phillips in Wetzer u. Welte's Kirchenlex. 2. Aufl., V, Sp. 2007).

Die Kirche ist eine Anstalt mit ungleicher Ordnung; die Einen sind zum Lehren, die Andern zum Hören, die Einen zum Befehlen, die Andern zum Gehorchen von vornherein bestimmt. Aliorum est praeesse ac docere, aliorum item parere et subjectos esse (Cat. Rom. I, 10, 20). Darin besteht der Unterschied zwischen Klerus und Laien. Dieser Klerus ist nicht etwa eine kirchliche Institution, sondern von Christus gesetzt, der an ihn die Existenz der Kirche band. Die Einsetzung des „eigentlichen, äußern und sichtbaren Opfers" sowie bestimmte Vollmachten Christi an seine Jünger (Matth. 18, 17–19; Joh. 20, 23; Matth. 16, 19) sind die vollgewichtigen Zeugnisse dafür. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, von welchen das N. T. redet, ist geistlicher Art; aber wie im A. B. Ex. 19, 6 das ganze Volk als ein priesterliches gefaßt wird, doch daneben noch ein besonderes Priestertum bestand, das gilt auch von dem Priestertum des N. T. Von dem sacerdotium interius ist zu unterscheiden das sacerdot. externum. Wer den Unterschied zwischen Klerus und Laien verwischt: nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere (Conc. Trid. XXIII, cap. IV). Überschwengliche Verherrlichung des Priestertums. Cat. Rom. II, 7, 2: nam cum episcopi et sacerdotes tamquam Dei interpretes et internuncii quidam sint, qui ejus nomine divinam legem et vitae praecepta homines edocent et ipsius Dei personam in terris gerunt, perspicuum est, eam esse illorum functionem, qua nulla major excogitari possit. Quare merito non solum angeli, sed Dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur. „Jeder weiß sich in seinen Hierarchen mit Christus selber vermählt und dadurch auch mit allen seinen Brüdern in Liebe verbunden. Jede egoistische Trennung vom kirchlichen Verbande, jede selbstsüchtige Losreißung von seinem Bischofe und Papste erscheint daher allen auch zugleich als ein feindseliger Abfall von Christus und als eine Lostrennung von seinem Geist und Leben" (J. M. Kaufmann a. a. O., S. 62 f.). In der Hierarchie nehmen die erste Stelle die Bischöfe ein, die von dem hl. Geist gesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren (Akt. 20, 28). Ihnen, als den rechtmäßigen Nachfolgern der Apostel und den Erben ihrer Amtsgnade, steht ausschließlich das Recht der Ordination zu. Die den Kleriker auszeichnende Tonsur wird auf apostolische Tradition zurückgeführt. Petrus selbst hatte sie in Nachahmung der Dornenkrone Christi. So soll sie auch die Kleriker daran erinnern, ut omnibus in rebus Christi domini nostri speciem et figuram gerant (Cat. Rom. II, 7, 14). — Der Cölibat wird für die drei obern Grade gefordert. Eine von höheren Klerikern eingegangene Ehe ist nichtig. „Das Prinzip liegt in der Virginität der Kirche selbst; die jungfräuliche Kirche will auch ein jungfräuliches Priestertum haben. In diesem Prinzip und in ihm allein ist die eigentliche Basis aller Cölibatsgesetze zu suchen" (Phillips in Wetzer u. Welte's K.L.[2] III, Sp. 584).

In der ordnungsmäßigen Verwaltung der Gnadenmittel und gemeindlicher Organisation ist die Forderung bestimmter Ämter gegeben. In der That finden wir solche Ämter in den apostolischen Gemeinden und zwar im allgemeinen gleichgestaltet in der judenchristlichen und in der heidenchristlichen Kirche. Für ihre Träger wird Achtung und Gehorsam gefordert (1 Kor. 16, 16; 1 Petr. 5, 5; Hebr. 13, 17), aber von ihnen selbst auch der Besitz gewisser Gaben und Eigenschaften verlangt (1 Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 7 ff.). Durch Handauflegung und mit fürbittendem Gebet werden sie in ihr Amt eingeführt (Akt. 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Zwischen ihnen und der Gemeinde besteht indes nur der Unterschied des „allgemeinen Christenberufs und des besondern Amtsberufes". „Die Bedeutung ihres Thuns ruht nicht in der amtlichen Stellung an sich, sondern in dem göttlichen Ursprung und Inhalt des von ihnen verkündigten Wortes" (Luthardt). Jene Beamten sind nur Beauftragte der Gemeinde, da nicht Alle Alles thun können. An die Gemeinden wendet sich die Mehrzahl der neutestamentlichen Sendschreiben, indem sie Leitende und Geleitete zusammenfassen. Die Gemeinde fordert Paulus 1 Kor. 5 auf, den groben Sünder aus ihrer Mitte auszuscheiden und verhandelt in diesem und andern Briefen mit der Gemeinde als solcher. Im alten Bunde stand

zwischen Gott und seinem Volke ein heiliger Priesterstand mit heiligen Funktionen. Christus hat diesen „Zaun" abgebrochen und als der einzige Mittler den Zugang zum Vater aufgethan (Eph. 2, 14 ff.). Er ist der wahre und einzige Hohenpriester des neuen Bundes und hat mit seinem einen Opfer ein für allemal die Versöhnung beschafft (Hebr. 9, 25 ff. 10, 10). Jetzt gibt es nur ein allgemeines Priestertum aller Christen, da alle freien Zugang zum Vater haben und alle die Opfer des Dankes und Lobes vor Gott darbringen (1 Petr. 2, 5. 9; Offenb. 1, 6. 5, 10); in heiligem Wandel bewährt sich dieses Priestertum (Hebr. 13, 15 f.; Röm. 12, 1).

Die römische Kirche gesteht die Existenz dieses allgemeinen Priestertums zu, aber daneben bestehe noch ein engeres Priestertum. In diesem Sinne sei den Aposteln die Gewalt gegeben, zu lehren, die Sakramente zu spenden und die Kirche zu leiten, und diese Gewalt pflanze sich durch die Weihe fort. Allerdings wird die Vollmacht, zu lösen und zu binden Matth. 16, 19 dem Petrus, Matth. 18, 18 dem ganzen Jüngerkreise und Joh. 20, 23 nochmals den Jüngern (mit Ausnahme des abwesenden Thomas) verliehen, und die Apostel nehmen in der Urgemeinde eine hervorragende Stellung ein, aber nirgends ist gesagt, daß jene Vollmachten ausschließlich an sie gebunden seien und nur durch Ordination weiter gegeben werden könnten. Sie sind in den Aposteln der Gemeinde gegeben. Der Apostel Paulus wehrt es den Korinthern gegenüber ausdrücklich ab, Herr über ihren Glauben zu sein (2 Kor. 1, 24) und ausschließlich die richtige Erkenntnis zu haben (1 Kor. 7, 40).*)

Die Einführung in das Amt vollzieht sich ordnungsmäßig durch einen feierlichen Akt, aber „nicht im Sinne einer Fortpflanzung des apostolischen Amtes oder dergleichen, sondern als Erflehung der göttlichen Geistesausrüstung für den besonderen Beruf" (Luthardt). Einen andern Inhalt ergeben die neutestamentlichen Stellen, wo davon gehandelt wird, nicht.**)

Auch darin versagt die Berufung der römischen Dogmatik auf das Neue Testament, daß daselbst bereits der göttlich geordnete Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern gesetzt sei; wohl sei in der apostolischen Zeit „dem Namen nach" Presbyter und Episkopus nicht unterschieden, „aber deswegen nicht auch das Amt beider". Wenn es aber Apostelgesch. 20, 17 heißt, daß der Apostel Paulus die Presbyter (*τοὺς πρεσβυτέρουσ*) der Gemeinde zu Ephesus zu sich nach Milet berief und hernach (V. 28) ihnen sagt, daß der heil. Geist sie gesetzt habe zu Bischöfen (*ἐπισκόπους*), „zu weiden die Gemeinde des Herrn", so können doch, von allem andern abgesehen, damit nur Presbyter gemeint sein, da es nach jener Auffassung in der Einzelgemeinde nur einen Bischof geben kann. Der Bischof wäre also in diesem Falle unberücksichtigt geblieben, ebenso Phil. 1, 1, wo der Apostel sein Schreiben als an die Gemeinde „samt den Bischöfen und Diakonen" (*σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*) gerichtet bezeichnet. Wo bleibt auch hier der Bischof? Die Identität der Namen und des Amtes ergibt sich außerdem aus Tit. 1, 5 u. 7; 1 Tim. 3, 1–7 (*ἐπίσκοπος*), 8–13 (*διάκονος*), zurückgreifend 5, 17 ff. (*πρεσβύτεροι*); 1 Petri 5, 1 f. Nur der Unterschied tritt hervor, daß in judenchristlichen Gemeinden

*) Vgl. Köstlin, Das Wesen der Kirche, S. 53 ff., 101 ff.; Delitzsch, Lehrsystem, S. 122 ff.

**) Vgl. Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen, Berlin 1885, S. 42 ff.

ausschließlich die Bezeichnung πρεσβύτεροι gebräuchlich ist, in heidenchristlichen dagegen πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι abwechseln.*) Von einem monarchischen Episkopat findet sich auch in den Pastoralbriefen keine Spur, obwohl die an sich selbstverständliche Thatsache, daß innerhalb des Presbyterkollegiums Einer als der Geschäftsführende hervortritt, hier deutlich wird. Die Berufung auf die „Engel“ der sieben Gemeinden der Apokalypse ist ein gewagtes Unternehmen; nicht minder der Versuch, aus der hervorragenden Stellung des Jakobus in Jerusalem einen Schluß auf den monarchischen Episkopat zu machen. Hätte es in apostolischer Zeit einen monarchischen Episkopat als Institution der Apostel gegeben, so müßte er doch irgendwie deutlich zu entdecken sein. Wenn die Bischöfe als Nachfolger der hochangesehenen Apostel anzusehen wären, so ist es undenkbar, daß sie in ihrer apostolischen Würde durchaus nicht hervortraten. Allerdings bahnte sich schon bald nach Beginn des 2. Jahrhunderts ein Umschwung in der Richtung an, daß aus der kollegialischen Verfassung der monarchische Episkopat hervorwuchs. Ignatius von Antiochien bezeugt in seinen Briefen den Beginn dieser Wandelung, so wenig diese auch geschrieben sind, dieselbe herbeizuführen. Das gleichzeitige Schreiben Polykarps an die Philipper dagegen weiß noch nichts von einem monarchischen Episkopat. Ja auch das erste uns erhaltene Schreiben eines römischen Bischofs, der Clemensbrief, kennt keinen monarchischen Episkopat, ebensowenig der Hirt des Hermas. Im Lauf des 2. Jahrhunderts erst entwickelte sich der monarchische Episkopat allmählich zu einer festen Institution, nicht auf Grund einer bestimmten Anordnung, sondern durch Gewohnheit.**)

Der Benediktiner P. Maurus Wolter („Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche“, Frankf. 1866) findet in den Katakombendenkmälern den Unterschied zwischen Klerus und Laien „stets scharf markiert“. Als wichtigstes Stück wird dann der gute Hirt so verwertet: „Es kann nicht wohl stärker gegen die Lehre von der „Souveränetät der Gemeinde“ protestiert werden, als es durch das immer wiederkehrende Bild des guten Hirten mit seinen Schafen geschieht. Die Hirtenpfeife in demselben weist auf den sanften Lehrer, der Stab auf den Regierer, das Milchgefäß auf den Priester hin. Ein Schäflein aber schmückt in schlichter Zeichnung manchen Grabstein, als wollte die gläubige Seele noch im Tode ihren treuen Gehorsam bekennen gegen die kirchliche Autorität.“ Mehr kann man allerdings von einer solchen Darstellung nicht verlangen.

Die Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen hat sich länger behauptet; Reminiscenzen daran dauern in der ganzen alten Kirche fort. Der erste ausgesprochene Zeuge für den Standesunterschied der Geistlichen und Laien ist Cyprian von Karthago. Aber vor ihm vertreten nicht nur Justin der Märtyrer, sondern auch Irenäus und Tertullian die von uns als apostolisch anerkannte Auffassung.

In beiden Fällen also, sowohl hinsichtlich des Priestertums, wie des

*) Lechler a. a. O. S. 141 ff.; Kühl S. 25 ff.

**) Vgl. Ritschl, Die Entstehung d. altkath. Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857; Baur, Über den Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche, Tüb. 1838; Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altert., deutsch v. Harnack, Gießen 1883; Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1888.

monarchischen Episkopats hat die römische Kirche an eine Entwickelung angeknüpft, die im Widerspruch zu apostolischer Sitte und Lehre steht.

Aus dem Begriff der unsichtbaren Kirche ergab sich für Luther folgerichtig die Verwerfung der römischen Unterscheidung zwischen Klerus und Laien. Als die Heiligen haben die Christen unmittelbar Zugang zu Gott und bedürfen keinerlei Vermittelung durch ein Priestertum.

Das ist auch die Meinung der symbolischen Schriften, obwohl sie diesen Punkt nur flüchtig berühren. In diesem allgemeinen Priestertum ist ein geordnetes Amt nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern wird durch die von Gott der Kirche verliehenen Gnadenmittel unumgänglich gefordert. Ja in diesem Sinne ist das Amt göttlich, ruht auf einem „göttlichen Befehl", nämlich insofern die Verwaltung der Gnadenmittel es erheischt. Doch seine thatsächliche Gestaltung ist Sache der Kirche und menschlichen Rechtes. Zu vgl. Harleß, Kirche u. Amt nach luth. Lehre, Stuttgart 1853; K. Lechler, Die neutestl. Lehre vom heil. Amte, Stuttg. 1857; Dieckhoff, Luthers Lehre von d. kirchl. Gewalt, Berl. 1865; Theod. Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, Nürnb. 1862 u. a.

Die römische Kirche legt ihren Klerikern vom Subdiakonus an aufwärts das Gesetz der Ehelosigkeit auf.*) Der Apostel Paulus selbst freilich hat wohl dem, der es zu tragen vermag, und in Rücksicht auf das nahende Weltende, den Rat gegeben, lieber ehelos zu bleiben (1 Kor. 7), aber die Ehe eines Bischofs in heiligem Familienleben ist ihm so wenig als etwas Tadelnswertes und Anormales erschienen, daß er in seinen Mahnungen an Timotheus und Titus sich nur mit der Einschränkung, daß die zweite Ehe vermieden werden solle, damit beschäftigt (1 Tim. 3, 2 ff.; Tit. 1, 6). Er selbst freilich hatte sich für seinen Beruf die Ehelosigkeit erwählt, aber er verwahrt sich nicht nur dagegen, daß daraus ein Gesetz gemacht werde (1 Kor. 7, 35), sondern erklärt es ausdrücklich für eine Sache christlicher Freiheit, zu ehelichen oder nicht zu ehelichen: „haben wir nicht die Freiheit, eine Schwester (d. h. eine Christin) als Weib mit uns zu führen wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas (1 Kor. 9, 5)?" Also die Apostel, das vollkommene Vorbild und die Amtsvorgänger der Bischöfe, die Bischöfe im höchsten Sinne des Wortes und unter ihnen der Apostelfürst hatten Frauen.**) Dieser Thatsache entspricht die hohe sittliche Würdigung der Ehe im Neuen Testament. Sie ruht auf Gottes heiliger Ordnung; sie ist ein Abbild der mystischen Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen (Eph. 5, 32), und der Versuch, die

*) Vgl. die lichtvolle, vom altkatholischen Standpunkte aus geschriebene Darstellung von Fr. v. Schulte, Der Cölibatszwang u. dessen Aufhebung, Bonn 1876; Martensen, Die christl. Ethik, spezieller Teil, Gotha 1878, S. 13 ff.; S. 6 ff.

**) Von gegnerischer Seite erfahren wir, daß mit Ausnahme des Johannes, sämtliche Jünger allerdings verheiratet waren, aber sie haben ihre Weiber nach der Berufung zum Apostelamt verlassen. „Dieses bezeugt der Apostel Petrus selbst, da er zu Jesu spricht: „Herr wir haben Alles verlassen", also auch — — die Weiber." — — — „In ähnlicher Weise verlassen das Weib auch diejenigen, welche aus höheren Rücksichten überhaupt keines nehmen." Die Weiber, welche die Apostel nach 1 Kor. 9, 5 auf ihren Reisen begleiteten, waren nicht Ehefrauen, „vielmehr Diakonissinen, ältere christliche Matronen, welche für die notwendigen Bedürfnisse der hl. Apostel zu sorgen hatten" (C. v. W., Das größte Wunder der Weltgeschichte, mit bischöfl. Genehmigung, Linz 1888, S. 129). Also so herrschaftlich sind die Apostel gereist.

Ehelosigkeit zu einer allgemeinen Sitte zu machen, gilt als teufelisch (1 Tim. 4, 1 ff.). Es gibt Fälle — und darauf weist der Herr Matth. 19, 12 hin — wo es dem Einzelnen Pflicht werden kann, an sein Leben nicht das Geschick eines Weibes zu binden, aber etwas anderes ist es, einem ganzen Stande dies als Gesetz auferlegen.

Auch Funk in Kraus R.E. Art. „Cölibat" I S. 305: „In den drei ersten Jahrhunderten ist in der Gesamtkirche und in der griechischen Kirche noch länger von einer Verpflichtung der Kleriker zur Ehelosigkeit nicht nur nichts zu finden, sondern im Gegenteil nachzuweisen, daß die Geistlichen wenigstens zum Teil in der Ehe lebten, wenngleich viele auf Grund der christlichen Ideen von dem höhern Wert der Virginität und größern Tauglichkeit der Ehelosigkeit für den Dienst Gottes allmählich auf die Ehe überhaupt verzichteten oder wenigstens nach der Ehe Enthaltsamkeit übten." Der Cölibat sei keine apostolische Anordnung. — Zu diesem sachgemäßen Artikel bemerkt in einem Nachtrage der Herausgeber: „Die Redaktion kann sich den Ausführungen des Herrn Verfassers nicht in allem anschließen und ist der Ansicht, daß die von Bickell beigebrachten Argumente zu Gunsten der apostolischen Einsetzung des Cölibats zum Teil doch eine günstigere Beurteilung verdienen. — Nichts steht der Annahme entgegen, daß das Prinzip bereits von den Aposteln ausgesprochen war, während die praktische Ausgestaltung desselben nur allmählich gelang." Hier hört natürlich jede geschichtliche Beweisführung auf. — Zwei Epitaphien von verheirateten Bischöfen des 4. Jahrhunderts (von denen das eine dem Vater von seinen fünf Söhnen gesetzt ist) bei Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipz. 1882, S. 257.

Schon früh kamen in der Kirche unter der Einwirkung eines unchristlichen Dualismus Gedanken auf, wie damals und schon vorher auch im Heidentume, welche mehr und mehr von dieser neutestamentlichen Anschauung abführten. In enger Verbindung mit der zunehmenden Geringschätzung der Ehe tritt bald die Forderung der Ehelosigkeit für die höheren Geistlichen hervor. Aber die erste ökumenische Synode zu Nicäa wies den Antrag, den Cölibat zum Gesetz zu machen ab, und während die griechische Kirche hernach wenigstens sich damit begnügte, nur für den Bischof Ehelosigkeit zu fordern, hat das Papsttum bis an die Höhe des Mittelalters heran, in rücksichtslosem Kampfe die Priesterehe ganz ausgerottet. Gregor VII. eröffnete in enger Verbindung mit seiner Kirchenpolitik diesen Kampf. Aber in demselben Maß als im Abendlande der Cölibat durchgeführt wurde, wuchs das sittliche Verderben innerhalb der Geistlichkeit. Unzählige sind durch dieses unnatürliche Gesetz der Kirche zu Falle gebracht, dessen Bekämpfung Pius IX. im Syllabus von neuem feierlich verdammte.*)

Die Wurzel des Cölibats ruht, wie gesagt, in einer falschen, außerchristlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Materie; die Ehe gilt als etwas Unreines. Erst später, als die Institution bereits bestand, hat man sie durch eine Reihe von Gründen zu rechtfertigen gesucht.**) Die Verwaltung der Sakramente verlange einen „jungfräulichen" Priesterstand; der ernste Beruf des Priesters gestatte ihm nicht, sich in die Welt zu verstricken; sein Herz werde geteilt, seine Unabhängigkeit gehemmt. Die Idee eines jungfräulichen Priesterstandes fußt auf der Vorstellung der Unreinheit der Ehe, welche doch auch nach römischer Lehre ein Sakrament ist; den übrigen Einwänden gegenüber braucht nur auf die opferwillige Arbeit der evangelischen Geistlichen und auf den Segen des evangelischen Pfarrhauses verwiesen zu

*) Ant. u. Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den kathol. Geistlichen u. ihre Folgen, 2 Bde., Altenb. 1828 [immer noch brauchbar]. H. C. Lea, An hist. sketch of sacerdotal celibacy. 2. edit. Boston 1882.

**) Aufgezählt und ausführlich besprochen bei Schulte a. a. O. S. 28 ff.

werden.*) Der Liebesthätigkeit unserer Kirche hat die römische Kirche nichts Gleiches an die Seite zu setzen. Wohl teilt die Ehe die Gedanken und die Zeit des Mannes, aber sie ist der segensreiche Quell, der immer von neuem seine Arbeit und seinen Mut erfrischt. Wenn der Bischof Martin von Paderborn**) keine Ahnung davon hat, was dies bedeutet, und es lediglich „angenehm und behaglicher" findet, „wenn der Seelsorger einer Gemeinde mit den seelsorgerischen Freuden auch die süßen Familienfreuden verbinden kann", so darf ihm diese Unkenntnis des ethischen Wertes der Ehe nicht allzuhoch angerechnet werden; er hat es nicht besser gelernt, aber wenn er weiterhin sagt: „wir können einmal die christliche Religion nicht anders nehmen als sie ist", so muß er wissen, daß er damit über die Kirche der ersten Jahrhunderte urteilt, daß sie die „christliche Religion" unvollkommen besessen habe. Was endlich jene „Unabhängigkeit" anbetrifft, so ist darunter im letzten Grunde, wie die Geschichte hinlänglich zeigt, die hierarchische Selbstherrlichkeit dem Staate gegenüber verstanden. Darauf verzichtet die evangelische Geistlichkeit; sie sucht nur die Unabhängigkeit christlicher Gesinnung und die Herrschaft christlicher Gedanken im öffentlichen Leben.

IX. Der Papst.

Wie die Hierarchie Existenzbedingung der Kirche ist, so ist die Hierarchie in Recht und Auktorität an den römischen Oberbischof gebunden. In dem Papste ruht kraft göttlicher Willensordnung die Vollgewalt über die Gesamtkirche. Er ist der oberste Gesetzgeber, Richter und Lehrer. Daraus folgt die Pflicht des Gehorsams gegen ihn sowohl der Einzelnen wie der Korporationen und Synoden. In dem Lehramte liegt eingeschlossen die Prärogative unfehlbarer Lehrentscheidungen d. h. solcher Entscheidungen, welche die untrügliche Wahrheit ihres Inhaltes in sich und durch sich haben, unabhängig von irgend einer Zustimmung der Gesamtkirche.

Cat. Rom. I, 10, 11 f. Dazu Einzelnes im Conc. Trid. an verschiedenen Orten. — Perrone. II, 1 Sect. II c. 4. Das Recht des Papsttums gründet sich auf die dem Petrus verliehene Vollgewalt. Als Nachfolger des Petrus ist der Papst „Stellvertreter Gottes auf Erden" daher Prof. fid. Trid.: Romano Pontifici, beati Petri, apostolorum Principis successori, ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. Seine Existenz ist Existenzbedingung der Kirche. „Er ist der Schlußstein, der das ganze Gebäude zusammenhält, der die Kirche zu dem macht, was sie ist und sein soll: zur Weltkirche, zu der einzigen Genossenschaft, welche jemals mit der Erfüllung der ihr von Gott gegebenen Bestimmung, die ganze Menschheit zu umfassen, um für jedes Volk Raum zu haben, Ernst gemacht hat" (Döllinger, Kirche u. Kirchen, 2. Ausg., S. 681). Er ist Lehrer und Regierer der Kirche; in ihm liegt die Fülle der Jurisdiktion, und zwar ist ihm diese nicht durch synodalen oder sonst menschlichen Beschluß überwiesen, sondern stammt von Gott selbst (Cat. Rom II, 7, 24). Die der Kirche anhaftende Unfehlbarkeit ruht zwar auch in den Konzilien, kommt aber in noch höherer Weise in den Definitionen des Papstes zum Ausdruck, da die Unfehlbarkeit der Konzilien erst durch ihn als solche festgestellt wird. Conc. Vat. Const. dogm. I c. 4: . . . docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusdem Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse.

---

*) W. Baur, Das deutsche evangelische Pfarrhaus. Seine Gründung, seine Entfaltung und sein Bestand, 3. Aufl., Bremen 1884. Meuß, Lebensbild des evang. Pfarrhauses vornehmlich in Deutschland, ein Beitrag zur Kulturgesch. und Pastoraltheologie, 2. Aufl., Bielefeld 1884.

**) Martin, Bischöfl. Wort, S. 353.

Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit. — Unter definitio dogmatica ex cathedra ist verstanden „die freie durch keinen Zwang hervorgerufene, auf Grund der kirchlichen, in Schrift und Tradition enthaltenen Glaubenshinterlage gegebene Lehrbestimmung des römischen Papstes in Fragen, die sich auf das Gebiet des katholischen Glaubens und der Sitten beziehen mit der Absicht, die Gesamtheit der Gläubigen zur inneren Zustimmung zu verpflichten (Hettinger, Fund.Theologie, S. 281).

Unleugbar tritt in den Bischöfen auf dem Stuhle Petri der Anspruch auf eine hervorragende, ja die erste Stellung in der Christenheit oder wenigstens das Bewußtsein davon schon frühzeitig hervor. Bereits der Ketzertaufstreit offenbart etwas davon. Doch war dieser Gedanke lange Zeit kein fester Besitz, und noch Gregor der Große konnte ihn als ein „ruchloses Beginnen gegen Gott" und als eine „Blasphemie" bezeichnen. Erst indem Rom am Eingange des Mittelalters als die in den Stürmen der Völkerwanderung ungebrochene Macht und als die Erbin und Trägerin der antiken Kultur sich erwies, scheint es die Idee der geistlichen Weltherrschaft fest an sich genommen zu haben. Der Widerstand, den es fand, wird durch den Kampf des Episkopal- und Kurialsystems bezeichnet. Neben glänzenden Siegen, wie auf dem 4. Laterankonzil (1215) und der Unionssynode zu Florenz (1439), stehen tiefe Niederlagen (die Reformkonzilien), bis das Konzil zu Trient das Episkopalsystem brach. Weder der Gallikanismus noch der Febronianismus und Josephinismus haben ihm wieder aufhelfen können. Das Vatikanum endlich besiegelte das Papalsystem, indem es als das Letzte und Höchste die Unfehlbarkeit hinzufügte. Damit ist das Papsttum auf den Gipfel seiner Macht gestellt. Aus der kollegialischen Verfassung der alten Kirche ist eine absolute Monarchie in schärfster Ausprägung geworden. Das unfehlbare Papsttum ist ein Produkt geschichtlicher Entwickelung, nicht als solches gesetzt von dem Herrn Christus oder in seinem Auftrage von den Aposteln. Letzteres ist aber ein Erfordernis dieser Lehre. Von dem Primat Petri war bereits die Rede. Wie läßt sich die Unfehlbarkeit aus der hl. Schrift und an der Geschichte rechtfertigen?

Die römische Kirche beruft sich, abgesehen von den bereits früher (S. 357 ff.) besprochenen Stellen, hauptsächlich auf Luk. 22, 32, wo Christus zu Petrus spricht: „Ich habe in betreff Deiner gebeten, daß Dein Glaube nicht auslösche, und nachdem Du einst Dich bekehrt hast, stärke Deine Brüder." Dazu bemerkt Hettinger:*) „An Petrus und seine Nachfolger sind die Brüder gewiesen, um von ihm Stärkung des Glaubens zu verlangen. Petrus kann aber nur dann ihren Glauben stärken, wenn dieser in ihm nie wankt, sondern immer in ungetrübter Kraft und Reinheit erhalten wird. Darum sind Petrus und seine Nachfolger als Lehrer des Glaubens der Gesamtkirche unfehlbar."

Das ist in der That die vulgär-römische Auslegung. Doch läßt der Zusammenhang keinen Zweifel darüber, daß Christus seinem Apostel, der am kühnsten seine Nachfolge beteuert, die Hilfe, die er ihm selbst in der schweren Anfechtung der Versuchung durch sein Gebet gewährt, seinerseits auch den Brüdern in der Stunde der Prüfung leiste. Der „Glaube", von dem hier die Rede ist, ist in der That etwas ganz anderes als die Amtsgnade unfehlbarer Lehre. Es ist das Ausharren in der Treue zu dem Herrn. Nirgends

*) Hettinger, Fund. Theol. S. 288.

auch steht hier angedeutet, daß diese dem Petrus zugewiesene Aufgabe, seine Brüder zu stärken, auf seine angeblichen Amtsnachfolger in Rom übergehen werde. Dem Felsenmann, auf den Christus seine Kirche bauen will, legt er — beide Vorgänge wollen zusammengefaßt sein — die Verpflichtung auf, in dankbarem Thun gleichsam für das, was er selbst erfahren hat, anderen mit Gebet und Zuspruch zur Seite zu stehen. Richtig bemerkt Köstlin*) in Beziehung auf die römische Auslegung dieser Stelle: „So sehr kann kirchliche Tendenz und scholastische Exegese den einfachsten Ausspruch mißhandeln." Noch größere Schwierigkeiten bietet der römischen Lehre indes die Dogmengeschichte, insofern diese Fälle aufweist, wo Inhaber des Stuhls in offenbare Häresie geraten sind.

Um die Wende des 2. und des 3. Jahrhunders war in Rom der Modalismus herrschend; ihm huldigten, obwohl mit einiger Zurückhaltung, die Bischöfe Victor († ca. 198), Zephyrinus († ca. 217), und dessen Nachfolger Kallistus. Die zur Vermittelung der Gegensätze aufgestellten christologischen Formeln des Kallistus charakterisiert sein Gegner Hippolyt mit Recht als ein Gemisch aus Gedanken des Sabellius und des Theodotos.**)

Der Bischof Liberius (352—366) hat in den arianischen Kämpfen, nachdem das Exil seine Widerstandskraft gebrochen, durch einen öffentlichen Akt zwei Unionsformeln anerkannt, die eine fundamentale Abweichung von dem in Nicäa festgesetzten rechtgläubigen Bekenntnisse bedeuteten. Ja er bezeichnet die eine derselben, die zweite firmische Formel, ausdrücklich als „katholische." Ebenso ließ sich Vigilius (540 bezw. 530—555) für die kaiserliche monophysitische Kirchenpolitik gewinnen, obwohl mit Pausen des Abfalls, und erklärte in einem an die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel gerichteten Schreiben sich für den Monophysitismus. Doch der bedenklichste Fall dieser Art ist das Verhalten des Honorius (625—638) im Monotheletenstreite. In zwei Briefen an den Patriarchen von Konstantinopel vertrat derselbe die neue Lehre von einem Willen in Christo, die nicht nur den Bestimmungen des Konzils von Chalcedon widersprach, sondern auch hernach von der 6. ökumenischen Synode zu Konstantinopel feierlich verdammt wurde, bei welcher Gelegenheit auch Honorius als Verfechter dieser Meinung anathematisiert wurde, ein Urteil, das hernach Papst Leo II. feierlich bestätigte (. . . qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est). Auch sonst lassen sich in nicht geringer Zahl Widersprüche und dogmatische Irrtümer der Päpste nachweisen, und es hat der ganzen Kunst der kurialistischen Apologeten gebraucht, den Schein zu retten, womit freilich der wirkliche Thatbestand sich nicht aus der Welt schaffen läßt.

Diese geschichtlichen Thatsachen sucht man in der Regel entweder dadurch zu beseitigen, daß man die betreffenden Zeugnisse für gefälscht erklärt oder einen Unterschied zwischen privatlicher und öffentlicher Meinung bezw. Äußerung des Papstes setzt. Über Liberius vgl. Möller in PRE.[2] VIII S. 647 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche I S. 460 ff. Daß man

*) Das Wesen der Kirche S. 62.

**) Vgl. hierüber Zahn, Marcellus von Ancyra S. 214; Harnack, Dogmengesch. 2. Aufl. S. 648 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums, Lpz. 1884 S. 623 f. Die römischen Theologen suchen die Orthodoxie des Kallistus dadurch zu retten, daß sie seine Meinung im Sinne der kirchlichen Christologie umdeuten.

den Bischof durch allerlei Vorspiegelungen zur Unterschrift verleitete, ist in diesem Falle gleichgiltig. Dann hat er sich eben in einem dogmatischen Irrtum befunden, wenn er die firmische Formel v. J. 358 oder v. J. 357 für identisch mit dem Nicänum hielt. Ebenso verschlägt es nichts, ob die drei zum Zwecke der Rückberufung geschriebenen Briefe ächt sind oder nicht, denn der Abfall des Liberius bleibt trotzdem und unabhängig davon bestehen. Die Unechtheit dieser Briefe hat Hefele eifrig verfochten (Konziliengesch. I S. 686); vgl. dagegen Möller u. Langen a. a. O. — Über die Honoriusfrage gibt es eine reiche Literatur (vgl. Hergenröther, Kirchengesch., 3. Aufl., I S. 528 ff.; Jungmann, Dissert. hist. II, 385 ff.; Wetzer u. Weltes KL.[2] Art. „Honorius"). Hefele (Konziliengesch. III S. 291) giebt zu, daß die sechste allgemeine Synode den Papst Honorius wegen Häresie verurteilt habe, und weist die Meinung (Baronius u. a.), daß die Akten gefälscht seien, ab. Doch habe Honorius nicht monotheletisch gedacht, sondern sich nur im Ausdruck vergriffen. „Das Konzil dagegen hat sich einfach an die inkriminierten unglücklichen Ausdrücke gehalten, welche von den Monotheleten mißbraucht wurden, und hat auf diese hin, auf ihren Wortlaut hin, auf das Faktum hin, daß Honorius so geschrieben hatte, seine Sentenz gesprochen." Von der Frage, ob Honorius im Herzen monotheletisch dachte oder nicht, abgesehen, so wird also doch zugegeben, daß ein unfehlbares Konzil einen römischen Bischof als Häretiker verdammte. Ist diese Verdammung irrtümlich, so fällt die Unfehlbarkeit der ökumenischen Synoden dahin. Nun wird freilich behauptet: „Die Erklärung des Konzils, daß Honorius Häretiker sei, und sein in diesem Sinne gefälltes Anathem sind keine giltigen Handlungen eines ökumenischen Konzils, weil die Väter sich hierbei nicht im Einklange, sondern in offenkundiger Differenz mit den Päpsten zur Zeit des Konzils, Agatho und Leo II. sich befanden. Der theologische Satz steht fest, daß eine Versammlung der Bischöfe der Kirche nur insofern ein ökumenisches Konzil ist, als sie mit dem Haupte der Kirche durch die notwendige Unterordnung vereinigt ist" (Grisar in Wetzer u. Welte's KL. a. a. O., S. 255). Allerdings der Papst Agatho konnte sich über die Synode nicht aussprechen; er starb (am 10. Jan. 682), als seine Legaten noch in Konstantinopel weilten. Aber sein Nachfolger Leo II. hat sich beeilt, das Konzil anzuerkennen: er habe nach Prüfung der Akten gefunden, daß diese mit den Glaubenserklärungen seines Vorgängers Agatho und der römischen Synode übereinstimme. Darum bestätige und erkenne er an das sechste allgemeine Konzil ebenso wie die fünf vorausgegangenen (Hefele a. a. O. S. 289). Ja, er bemühte sich eifrigst, die Beschlüsse im ganzen Abendlande zur Anerkennung zu bringen. Der Papst hat demnach den Mangel, den die Infallibilisten an diesem Konzile neuerdings entdeckt haben, nicht empfunden. Es kann auch keine Rede davon sein, daß Leo II. den Honorius verdammte, weil er es vernachlässigte, die neue Häresie zu unterdrücken; die oben angeführten Worte in dem Schreiben Leo's an den Kaiser: subvertere conatus est reden zu deutlich in anderem Sinne. Auch an den spanischen König Ervig schrieb Leo: . . . Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit (Hefele S. 294); milder und abschwächend das Schreiben an die spanischen Bischöfe: . . . qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit. Wenn Hefele hinzufügt: „so war es auch in der That", so behaupten wir im Gegenteil auf Grund der Schreiben des Honorius: so war es nicht (vgl. Langen a. a. O. II S. 510 ff.). Wenn die Angelegenheit nur eine Unterlassungssünde gewesen wäre, so bleibt schlechterdings unerklärlich, daß die römischen Päpste lange nachher in ihrem Antrittseide das Anathem über Honorius bekräftigt haben (Liber diurnus form. 84). — Über die Irrlehre des Vigilius vgl. H. Schmidt in PRE.[2] XVI S. 466 ff. Die Aktenstücke bei Mansi IX. Weitere geschichtliche Einzelheiten gegen die Infallibilität bei Janus, Der Papst u. das Konzil, S. 54 ff.; v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe u. s. w., Prag 1871, S. 174 ff.

So seltsem die Behauptung uns dünkt, daß von Petrus an die römischen Bischöfe das Bewußtsein unfehlbarer Lehrentscheidung gehabt haben, sie wird kühnlich ausgesprochen und muß ausgesprochen werden, denn sie ist die Konsequenz des Unfehlbarkeitsdogmas. Doch ergeben sich auch hier Schwierigkeiten. Gelasius I. (Thiel, Epist. Rom. Pont. I p. 349 ff.; 321 f.), Symmachus (p. 702), ja sogar Innocenz III. (Sermo II de consecr. Pontif.) haben mit der Möglichkeit eines dogmatischen Irrtums gerechnet. Auch die Kanonisten haben seit Gratian Jahrhunderte hindurch diese Meinung vertreten (Schulte a. a. O. S. 188 ff.).

Der Gedanke der Unfehlbarkeit des Papstes ist freilich bereits im Mittelalter nachweisbar; Thomas von Aquino führt ihn breit aus, aber mächtiger und allgemeiner stand daneben die Unfehlbarkeit der Konzilien. Indes in

dem Maße als die abendländischen Generalsynoden zu Organen des frei disponierenden Papsttums wurden, wurde dieses letztere dazu gedrängt, auch das bedeutungsvollste Prädikat der Konzilien, die Unfehlbarkeit sich anzueignen. Das ist eine ganze naturgemäße Entwickelung, deren Abschluß in der Konstitution Pastor aeternus vom 18. Juni 1870 nicht überraschen kann. Das vatikanische Konzil hat das Papsttum aus einer unerträglichen Doppelstellung befreit. Nähere Auskunft darüber, wie die Unfehlbarkeit der Konzilien und des Papstes nunmehr nebeneinander zu denken seien, erhalten wir nicht. Thatsächlich hat die Unfehlbarkeit der Konzilien aufgehört, denn sie tritt nur ein im Zusammenschluß mit dem Papste. Dieser selbst aber ist in seinen unfehlbaren Definitionen nicht an das Konzil gebunden. Auch kann es in der Kirche nur ein Organ der Unfehlbarkeit geben, nicht zwei.

Was in Beziehung auf die Unfehlbarkeit der Konzilien oben gesagt wurde, gilt in noch höherm Maße von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Ganz abgesehen ferner davon, daß Konzilien und Päpste in dogmatischen Fragen geirrt haben, bezeichnet es den schärfsten Gegensatz zu dem, was als das Wesen des Christentums und christlicher Offenbarung feststeht, daß ein einzelner Mensch sein Urteil in bestimmten Fällen als das Urteil Gottes ausgibt. Eine solche Unfehlbarkeit ist nirgends von Christus verheißen worden; ebensowenig verraten die Apostel irgendwie den Glauben an ihre eigene Unfehlbarkeit oder verlangen die Anerkennung derselben von den Gemeinden. Sie wissen nur von einer Unfehlbarkeit des göttlichen Geistes 1 Kor. 2, 4 vgl. Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 5 f.).*) Diejenige Seite im Papsttum, welche unsere Reformatoren als Antichristentum bezeichneten, tritt hier in grellster Beleuchtung hervor, und man versteht, daß evangelische Christen die Frage, ob die römisch-katholische Kirche noch als christliche anzusehen sei, verneinen konnten. Das Papsttum hat sich damit auf eine schwindelnde Höhe erhoben, und obwohl die altkatholische Bewegung ihm den erwarteten Abbruch nicht gethan hat, so hat es mit der Unfehlbarkeit doch den Todeskeim in sich gelegt. Daran ändert nichts, daß die Proklamierung der Unfehlbarkeit einen berauschenden Papstenthusiasmus hervorgerufen hat. Das Rühmen, daß in einem armen, schwachen, sterblichen Menschen sich ein „übermenschliches Element" eingesenkt hat, durch welches die „göttlichen Mächte walten" oder daß ohne Papsttum es keine christliche Welt gebe,**) mag darüber hinwegtäuschen; der Gang der Geschichte wird dadurch nicht aufgehalten, sondern im Gegenteil vor Augen stellen, ob um diesen Priester „alle Seelen gravitieren"***) oder eine andere Macht der religiöse Mittelpunkt der Menschheit im Diesseits ist.

---

*) Vgl. die zutreffenden Ausführungen bei Al. v. Öttingen, Antiultramontana. Kritische Beleuchtung der Unfehlbarkeitsdoktrin, Erl. 1876, S. 73 ff.

**) Hettinger, Pius IX. und die Idee des Papsttums, Würzb. 1877 S. 4, 8: „Ohne Papsttum keine katholische Welt, ohne katholische Welt keine christliche Welt. Blicken Sie rings umher — überall, außer der Kirche, ist das Christentum entweder im Todesschlaf erstarrt oder in Hunderte von Sekten zerrissen. Warum? Weil dort kein Papst mehr ist, der die christliche Religion in ihrem wahren, innersten Wesen schützt." — Diese bei Gelegenheit der Feier des fünfzigjährigen Bischofsjubiläums Pius' IX. gehaltene Ansprache des Würzburger Theologie-Professors ist lehrreich. Gelegentlich des Jahreswechsels schrieb die römische Unità Cattolica: A Dio ed a Pio Nono, che lo rappresenta sopra la terra, il primo et l' ultimo pensiero dell' anno! (Rivista Crist. 1877, S. 35).

***) Des Houx, Die Gesellschaft des Vatikan, S. 2. Ebendas. S. 3 noch maßlosere Glorifizierungen.

Die volle, ungehinderte Ausübung der päpstlichen Herrschaft erfordert die freie Verfügung über den im Laufe der Jahrhunderte rechtmäßig erworbenen Länderbesitz, den Kirchenstaat. Doch ist die Fortdauer des Papsttums nicht etwa an diesen Besitz gebunden.

Es wird zugestanden, daß die Herrschaft des Papstes geistlicher Natur sei, doch habe sich unter der Leitung der göttlichen Vorsehung eine weltliche Herrschaft damit verbunden, die ihre hohen Vorzüge besitze und die geistliche Regierung in ihrer Wirkung steigere. Daher kann man sagen, daß der Papst die weltliche Herrschaft notwendig brauche. Ja, sie war in der Verheißung der geistlichen Herrschaft an Petrus virtuell eingeschlossen. So waren auch die Makkabäer Priester und Fürsten zugleich.*) In der römischen Kirche selbst waren noch in neuester Zeit die Meinungen über Recht und Wert der weltlichen Herrschaft des Papstes geteilt. Die Eroberung Roms durch die italienischen Truppen am 20. September 1870 hat die Frage praktisch gelöst. Seitdem hat der Kirchenstaat aufgehört zu existieren, ohne daß die kühne Prophezeiung sich erfüllte, es würden zugleich damit Himmel und Erde vergehen.**) Das Oberhaupt der römischen Kirche hat nicht mit größerm Unrecht seine weltlichen Territorien verloren als der Großherzog von Toskana. Die schlimmen Zustände, welche die klerikale Staatsregierung im Kirchenstaate aufkommen ließ,***) machten zudem gerade hier die Annexion zu einer Wohlthat für die Bevölkerung. Das ideale Motiv, welches gewandte Apologeten für die Fortdauer des Kirchenstaats vorgetragen haben und noch vortragen, als ob der Papst allein durch ein solches neutrales Gebiet in den Stand gesetzt werde, zu allen Fürsten ohne Unterschied, auch den mächtigsten seine Stimme zu erheben und jedem, wie Christus es von ihm fordert, die Wahrheit des göttlichen Gesetzes vorzuhalten,†) müßte doch in viel höherm Grade von einem an kein weltliches Territorium gebundenen Papste gelten. Daß weiterhin ein solcher Staat sich besonders eignen sollte, „den Flüchtigen und Verfolgten ein Asyl zu gewähren", ist nicht einzusehen. Ungerecht Verfolgte haben gegenwärtig in allen civilisierten Staaten, in denen ein geordnetes Recht besteht, jeden Schutz, dessen sie bedürfen. Ja, der römische Papst würde kaum wagen, in dieser Hinsicht bis zu der Grenze vorzugehen, welche z. B. die Schweiz und Nordamerika ziehen. Es ist auch vom römischen Standpunkte aus ein verwegenes Wort, zu sagen, daß es kein anderes Mittel als die Wiederherstellung des Kirchenstaates gebe, „der Kirche zur Freiheit und zum Siege

*) Vergl. Schema Constit. dogm. de sacra Rom. eccl. c. XII (bei Friedberg, Sammlg. der Aktenstücke zum ersten vatik. Konzil S. 451 f.): — — sancto approbante concilio innovantes hujus apostolicae sedis ac praecedentium conciliorum judicia ac decreta, damnamus atque proscribimus tum eorum haereticam doctrinam qui affirmant repugnare juri divino, ut cum spirituali potestate in Romanis Pontificibus principatus civilis conjungatur, tum perversam eorum sententiam, qui contendunt, ecclesiae non esse, de hujus principatus civilis ad generale christianae reipublicae bonum relatione quidpiam cum auctoritae constituere u. s. w. Dazu Syllab. §. 27, wo die Meinung verworfen wird: sacri ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi (Alloc. Maxima quidem vom 9. Juni 1862).

**) Döllinger, Kirche u. Kirchen S. IX des Vorworts.

***) Brosch, Geschichte d. Kirchenstaates 2. Bd., Gotha 1882 S. 337 ff. Auch Döllinger a. a. O., S. 569 ff.

†) Vgl. Phillips, Kirchenrecht, Regensb. 1857 Bd. 5, S. 696 ff.

zu verhelfen." *) Die Drohung endlich, daß „mit dem Triregnum des Papstes auch alle Kaiser- und Königskronen zerbrochen werden", ist eine leere Phrase. Die monarchische Auktorität ist nicht solidarisch mit dieser oder jener Monarchie. Sie kann in einer bestimmten Person verletzt und zerstört werden, aber das Prinzip selbst wird davon nicht berührt. In diesem Falle hat sich gerade auf den Trümmern des Kirchenstaats eine Monarchie eingerichtet, die nationaler und kräftiger ist, als je die päpstliche weltliche Monarchie war, und über deren Bedeutung man sich doch nur schlecht hinwegtröstet mit der Hoffnung: „Sicher wird der Stuhl Petri das Königreich Italien und noch manche andere Reiche überdauern."**)

Der Rückblick auf die schweren Schädigungen, welche der römische Stuhl durch seine weltliche Herrschaft gehabt hat, die ihn fortwährend in Nepotismus, Politik und Kriege verwickelte, und die Erwägung, daß nur durch tiefe Erschütterungen der westeuropäischen Staaten die Wiederherstellung des Kirchenstaates zu erreichen ist, sollten doch zur Vorsicht mahnen.***) Der weltliche Besitz hat der römischen Kirche viel Unheil und keinen Segen eingetragen. Seit dem Verluste des Kirchenstaates ist das Papsttum unzweifelhaft zu größerer Macht emporgestiegen, und die Ursache liegt zum Teil in jener Thatsache. Dennoch wird die Kurie nicht müde, alle Mittel zu erschöpfen, um den frühern Zustand wiederherzustellen. Nachdem diplomatische Schritte bei den Regierungen keinen Erfolg gehabt, ist die Angelegenheit auf das Programm der Katholikentage gesetzt. Bischöfliche Adressen beschäftigen sich mit ihr†), und keine Bemühungen werden unterlassen, sie im Bewußtsein der katholischen Bevölkerung lebendig zu erhalten. Als bei der Jubiläumsfeier am 1. Januar 1888 Leo XIII. in päpstlichem Pomp die dichtgefüllte Peterskirche betrat, schallte ihm der tausendstimmige Ruf entgegen: Evviva il Papa-Rè. Es ist eben leichter, sich in überschwenglichem Enthusiasmus dieses Wortes zu bemächtigen, als das Unheil, welches darin verborgen liegt, sich klar zu machen. Oder glaubt man wirklich, daß auf friedliche Weise, etwa durch den Urteilsspruch eines europäischen Areopags, die weltliche Herrschaft des römischen Bischofs wiederhergestellt werden könnte? Die italienische Dynastie, die sich dazu bereit finden würde, würde damit ihr Todesurteil aussprechen.

Der Protestantismus an sich hat kein Interesse daran, ob das Papsttum über einen weltlichen Staat verfügt oder nicht; er sieht in der weltlichen Herrschaft die natürliche Frucht der hierarchischen Ansprüche auf Staaten und Völker, die den innersten Kern des Papsttums ausmachen. Solange das Papsttum als solches besteht, werden auch diese Ansprüche bestehen und sich in Wirklichkeit umzusetzen zu suchen. Insofern ist das Streben nach Wiedergewinnung des Kirchenstaats ein bezeichnendes Symptom.

Vgl. Geffken, die völkerrechtliche Stellung des Papstes, Berl. 1886; H. G.

*) Bonifazius-Broschüren, 8. Heft: „Der Papst als weltlicher Herr" Paderb. 1870, S. 230.

**) Döllinger, Kirche u. Kirchen, S. 640.

***) In den „Bonifazius-Broschüren" a. a. O. S. 231 wird ein Wort Friedrich Wilhelms IV. von Preußen angeführt, das er in Rom gesprochen haben soll: „Um diesen legitimsten aller Fürsten und den ältesten aller Throne zu stützen, würde ich den letzten Heller und den letzten Mann meiner Armee opfern." So pflegen Preußens Könige nicht zu sprechen.

†) Allg. Ev.luth. Kirchenztg. 1887, Sp. 1124 ff.

Hasse, Über die Vereinigung der geistl. u. weltl. Obergewalt im röm. Kirchenstaate, Haarlem 1852.

X. Die Kirche und der Staat.

Da nach der Anschauung des römischen Katholizismus das gesamte Gebiet des Staates und überhaupt der natürlichen Lebensordnungen an sich wertlos, ja profan ist und erst durch seine Unterordnung unter die Kirche einen sittlichen Wert erhält, so hat die Kirche kraft ihrer göttlichen Herkunft und ihrer sittlich-religiösen Aufgabe in der Welt ein Herrschaftsrecht über den Staat, dessen Ausübung ihrem Gutdünken anheimgestellt ist.

Die dualistische Moral der römischen Kirche, welche einen Unterschied niederer und höherer Sittlichkeit setzt, ist die letzte Quelle ihrer Ansprüche auf Weltherrschaft. Denn indem jene Moral das bürgerliche Handeln und den Organismus des bürgerlichen Lebens als das Niedere, Ungöttliche gegenüber dem kirchlichen Thun und der Institution der Kirche beurteilt und im Zusammenhang damit sich als die legitime Führerin aus der profanen Welt zum Himmelreich ausgibt, stellt sie ein Abhängkeitsverhältnis der „Welt" von sich her. Dieses Abhängigkeitsverhältnis umfaßt neben der irdischen Berufsthätigkeit im allgemeinen insbesondere den Staat und besteht nicht etwa in der idealen Form geistiger und geistlicher Führung, sondern in der Gestalt unbeschränkten Eingreifens in das Staatswesen und seinen Gang.

Der Staat ist aus dem Bösen, daher auf die Leitung der Kirche angewiesen. Der Papst hat das Recht, staatliche Gesetze und Ordnungen aus irgend einem Grunde aufzuheben und die Unterthanen vom Gehorsam gegen dieselben zu entbinden. In seiner Hand liegt die freie Verfügung über Kronen und Länder. Ketzerische Fürsten gehen nach Urteil der Kirche ihres Thrones verlustig; ihre Gebiete kann der Papst rechtgläubigen, katholischen Regenten zuweisen. Auch in äußerlichen, bürgerlichen Dingen dem römischen Pontifex zu gehorchen, ist Bedingung der ewigen Seligkeit. Es wird offen ausgesprochen: „Der Papst repräsentiert die höchste Autorität auf Erden; könnte diese fallen, dann müßte jede andere Autorität fallen."*)

Die Belege hat übersichtlich zusammengestellt v. Schulte, Die Macht d. römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen, Prag 1871; dazu Weber, Staat u. Kirche nach der Zeichnung und Absicht des Ultramontanismus, Breslau 1873 (über Liberatore, La Chiesa e lo Stato, Napoli 1871); Friedberg, Die mittelalt. Lehren über d. Verhältnis von Staat u. Kirche in d. Zeitschr. f. K.R. Bd. VIII (1869); Geffken, Staat u. Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt, Berlin 1873; Harleß, Staat u. Kirche, Leipz. 1870; v. Schubert, Roms Kampf um die Weltherrschaft, Halle 1888 (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte n. 23); Julius Stahl, Das Majestätsrecht der Kirche über den Staat im Mittelalter (aus s. Nachlasse mitgeteilt in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1889, S. 344 ff.). Einzelnes: Gregor VII. in Epist. ad Herimannum episc. (Gieseler, Kirchengesch. 4. Aufl. II, 2, S. 5, Anm. 2): Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt? — Quis dubitet, sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censeri? In dem sog. Dictatus Gregorii finden sich die Sätze: Quod illi (scl. Rom. Pontifici) liceat, Imperatores deponere (12) — Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere (27). Am schärfsten die Bulle Unam sanctam (18. Nov. 1302) Bonifacius VIII.: In hac (scl. ecclesia) ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur . . . . Ille sacerdotis, is manu regis et militum, sed ad nutum et

---

*) Hettinger, Pius IX. u. die Idee des Papsttums, S. 9.

patientiam sacerdotis. Oportet autem, gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. . . . . Porro subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis (Gieseler a. a. O. S. 203, Anm. 26). Die Echtheit der Bulle ist mit Unrecht bestritten worden. Richtig ist der Satz, daß „in allen diesen Ansprüchen nichts enthalten war, was der damaligen Zeit neu gewesen wäre“ (Küpper in Wetzer u. Weltes K.L. II, S. 1057). — Aus neuerer Zeit sei nur folgendes herausgehoben: Paul III. in der Exkommunikationsbulle gegen Heinrich VIII. (Ejus qui t. IV, 1, S. 125 ff. des Bullar. Rom. Pontif. Romae 1745) bezeichnet sich: super omnes reges universae terrae cunctosque populos obtinentes principatum. Die Unterthanen des Königs werden von ihrem Treueide entbunden (a juramento fidelitatis, jure vasallitico et omni erga regem . . . . subjectione absolvimus ac penitus absolvimus). Diejenigen, welche den Anordnungen des Papstes gegen den König nicht Folge leisten, sollen — ubicumque eos capi contigerit — zu Sklaven gemacht werden. — In gleicher Weise hat Pius V. in der Bulle Regnans in excelsis v. 25. Febr. 1570 sich einen Fürsten über alle Reiche und Völker genannt und in dieser Machtvollkommenheit die Königin Elisabeth von England abgesetzt. — Jener Anspruch findet sich u. a. auch bei Paul IV. (Cum ex apostolatus v. 15. Febr. 1559, Anfang); Leo X. (Bulle Divina dispen. v. 19. Dez. 1516). Weiteres bei Schulte a. a. O. Dazu kommt in neuester Zeit der Syllabus §. 57: — civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare; §. 34: doctrina comparantium Romanum Pontificem Principi libero et agenti in universa ecclesia, doctrina est, quae medio aevo praevaluit („sondern eine solche, welche der Verfassung der Kirche entspricht und daher zu allen Zeiten vorherrschen muß“. Interpretation des Jesuiten Schrader); §. 54: reges et principes non solum ab ecclesiae jurisdictione eximuntur, verum etiam in quaestionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt ecclesiae.

Endlich sei auf die von Weber beleuchtete, in dieser Hinsicht höchst lehrreiche obengenannte Schrift des Jesuiten Liberatore hingewiesen. Der Standpunkt ist derjenige der Bulle Unam sanctam, d. h. der echt römisch-katholische. Bedeutsam ist, daß dieser Standpunkt gerade in der Gegenwart und, wie es scheint, unter Billigung und Zustimmung Pius IX. geltend gemacht worden ist. Denn jenes Buch ist die Zusammenfassung von Aufsätzen, welche der Verf. in der Civiltà cattolica, dem offiziellen Organ der Kurie, veröffentlichte.

Es liegt keine einzige Äußerung des Papsttums vor, wodurch es seinen Anspruch auf Herrschaft über Staaten und Völker aufgegeben oder auch nur modifiziert hätte. Wenn jetzt von diesem Anspruch sparsam Gebrauch gemacht wird, so erklärt sich das aus den augenblicklichen Zeitverhältnissen, die eine gewisse Zurückhaltung auferlegen. Andererseits hat Pius IX. im Syllabus (§ 23) den Satz verworfen, daß die römischen Päpste je die Grenzen ihrer Gewalt überschritten haben. Darin liegt die Anerkennung der Rechtmäßigkeit des Verfahrens mittelalterlicher und späterer Päpste gegen Völker und Fürsten, welche das Wohlwollen des apostolischen Stuhls verloren haben, also eine Anerkennung der Suprematie über die weltliche Gewalt.

Die römische Beurteilung des Staats ist nicht die christliche. Christus selbst zwar hat uns kein Urteil über das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt hinterlassen, aber nicht nur die Natur des von ihm gewollten Reichs und der von ihm vorgeschauten Kirche, sondern auch sein Wort: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist (Matth. 22, 21), fordern eine Scheidung beider Gebiete, welche jedem derselben seine Selbstständigkeit sichert. Jenes Wort erhält noch seine eigentümliche Beleuchtung dadurch, daß es angesichts der alttestamentlichen Theokratie, in welcher Religiöses und Staatliches sich ineinander flochten, gesprochen wurde. Deutlicher entfaltete sich dieser Gedanke in der klassischen Stelle Röm. 13, 1 ff. Indem der Apostel hier den Staat als eine göttliche Ordnung bezeichnet, stellt er ein für allemal die Grundlage des Verhaltens des Christen zum Staate fest. Da diese von Gott geordnete Obrigkeit vor der Kirche da war, bedarf sie nicht erst der Legitimation durch die Kirche. Sie hat ihre eigene, von dem Gebiet der Kirche genau geschiedene Aufgabe, die Rechtsordnung und die

Rechtspflege innerhalb der Menschheit. Darin ist sie souverän, und der Christ hat ihr, auch wenn sie eine andersgläubige ist, unbedingt Gehorsam zu leisten. Mit derselben Klarheit wie der Apostel Paulus stellt auch Petrus diese Forderung (vgl. 1 Petri 2, 13 ff., wo die Obrigkeit in ihrer Verfassung, Organisation richtig als „menschliche Ordnung" bezeichnet wird). Dieser Gehorsam setzt nur da aus, wo die staatliche Gewalt, ihre Grenzen überschreitend, in das geistliche Gebiet eingreift (Matth. 22, 21 und Apostelgesch. 4, 19; 5, 29, wo Petrus nur in geistlichen Dingen das Recht der Obrigkeit bestreitet). „Über die Seele kann und will Gott niemanden lassen regieren denn sich selbst allein. Es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu kann man niemand zwingen. Darum wo weltlich Gewalt sich vermisset, den Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet die Seelen" (Luther).

Die Reformation hat an diese Gedankenreihe wieder angeknüpft. „Wenn sie überhaupt die erneute Geltendmachung dieses Briefes (an die Römer) ist, so hat speziell auch diese Stelle (Röm. 13, 1 ff.) in derselben und im Zusammenhang der Gedanken Luthers eine erneute Bedeutung gewonnen. Oft genug geht der deutsche Reformator in seiner erneuten Würdigung der Obrigkeit und des staatlichen Gemeinlebens gerade auf diese apostolische Belehrung zurück."*) Die lutherischen Bekenntnisschriften betonen mit Nachdruck den Unterschied und die Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt. Geistliche Gewalt soll nicht „in ein fremd Amt fallen, soll nicht Könige setzen oder entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam der Oberkeit nicht aufheben oder zerrütten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln" (Berufung auf Joh. 18, 36; Luk. 12, 14; Phil. 3, 20; 2 Kor. 10, 4). „Diesergestalt unterscheiden die Unsern beide Regiment und Gewalt-Amt, und heißen sie beide als die höchste Gabe Gottes auf Erden in Ehren halten." (Conf. August. II Art. VII). Ebenso die Apologie (Art. XVI): „Das Evangelium bringet nicht neue Gesetze im Weltregiment, sondern gebeut und will haben, daß wir den Gesetzen sollen gehorsam sein und der Oberkeit, darunter wir wohnen, es sein Heiden oder Christen und daß wir in solchem Gehorsam unsere Liebe erzeigen sollen." Soweit die Kirche eine äußere Rechtsordnung ist, hat sie sich den Rechtsordnungen des Staates zu fügen. „Hierin ist der Staat souverän, auch gegenüber der Kirche, und er braucht diese seine Kompetenz nicht von der Genehmigung der Kirche abhängig oder zu einer Sache des Kompromisses oder Konkordats mit der Kirche zu machen."**) Doch gilt dies nur von den Formen dieser Rechtsordnungen, nicht von dem Inhalte derselben. Indem die römische Kirche die Auktorität der Staates von der Auktorität der Kirche abhängig macht, hebt sie die eigentümliche Rechtssphäre desselben auf oder erkennt sie nur als ein von ihr ausgegangenes Lehen an. Dadurch wird der Staat in steter Unruhe, ja Verwirrung gehalten, denn sein Beruf und seine Eigentümlichkeit verwehren ihm, seine Rechtsordnungen und seine Rechtspflege nach den Normen irgend eines kirchlichen Organismus zu gestalten,

---

*) Luthardt, Römerbrief, Nördlingen 1887, S. 421 (in Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar, Neues Testam. 3. Abt.).

**) Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen, Leipzig 1880, S. 128.

was doch etwas anderes ist als die Herrschaft des christlichen Geistes im öffentlichen Leben. Auch der Führer derjenigen parlamentarischen Partei, welche gegenwärtig den ultramontanen Katholizismus vertritt, hat öffentlich die Bestimmtheit dieser Partei durch die Kirchenlehre anerkannt und als Lebensbedingung ausgesprochen. „Wenn wir hier erscheinen," äußerte Windthorst auf der Katholikenversammlung in Münster i. J. 1885, „zu Ihnen sprechen und die Herren Bischöfe hier sehen, dann vergegenwärtigen wir uns immer die Frage: sind wir auch im vollen und ganzen Einverständnis mit der Lehre der Kirche und mit den Autoritäten? In dem Augenblick, wo wir auch nur eine Linie davon abwichen, wären wir unwiederbringlich verloren und unser Gewissen wäre schwer belastet."*) Ein römisch-katholischer Parlamentarier ist auch in politischen Dingen an die Dogmatik und Ethik seiner Kirche gebunden, nur wird hier manches mit dem Satze tolerari potest zugedeckt, so etwa die Äußerung des ebengenannten Parteiführers, daß ihn der Papst in politischen Dingen nichts angehe. Er geht ihn aber sehr viel an. Sowenig Staat und Kirche sich ausschließen, sowenig können sie gegenseitig die Grundsätze und die Weise ihres Handelns austauschen und sich in irgend ein Verhältnis des Ineinanderseins setzen. Das würde entweder zur Theokratie oder zum kirchlichen Byzantinismus führen. Letztern kann keine Kirche, erstere kein Staat auf die Dauer ertragen. Auch die katholischen Staaten der Gegenwart stehen auf dem in der Reformation ausgesprochenen Prinzip der Selbständigkeit des staatlichen Gebiets gegenüber der geistlichen Gewalt. Die römische Kirche hat die Entfaltung und das siegreiche Vordringen dieses Gedankens auch da nicht hindern können, wo ihr religiöser Einfluß noch in voller Wirkung steht oder stand, ohne freilich ihre Anschauung über das Verhältnis der Staaten zu ihr aufzugeben. Der Anspruch auf Weltherrschaft ist geblieben, und er wird bleiben, solange die römische Kirche als solche bleibt, da er eine wesenhafte Eigenschaft derselben ist.

Eine Anerkennung des modernen Staatsbegriffs würde auch eine Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit bedeuten, zu welcher heute nicht nur protestantische Staaten sich bekennen. Der Syllabus verdammt diese Freiheit, da sie Sittenlosigkeit und die Pest des Indifferentismus erzeuge (§§ 77. 78). Daher hat auch der Westfälische Friede, welcher den Protestanten Religionsfreiheit gewährte, einen Protest der Kurie hervorgerufen. Die Verwerfung der Kultusfreiheit folgt unmittelbar aus der Einheit und Ausschließlichkeit der römischen Kirche. Kein Glied dieser Kirche kann jene Freiheit befürworten, „ohne einen Akt des Abfalls zu begehen." Nur dann darf sie „geduldet" werden, „wenn die große Zahl der Irrenden sie durchaus notwendig und unvermeidlich macht." „Der Verkauf von Giftpflanzen kann nicht wohl erlaubt sein, neben dem von Heilkräutern. Ein Betrugsrecht kann niemand neben dem Vertragsrecht anerkennen."**)

Wenn dieselbe feierliche päpstliche Verkündigung die Versöhnung des Papsttums mit der modernen Civilisation verurteilt (§ 80), so ist darin das Urteil über den modernen Staat und sein Kulturleben deutlich zum Ausdruck

*) Allgem. Ev.luth. Kirchenztg. 1885, Sp. 852.
**) Die kath. Bewegung 1883, S. 520. 519.

gebracht. Es kann in der That keine innere Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit bestehen zwischen dieser Kirche und dem modernen Kulturleben in seiner privaten oder staatlichen Organisation. Eine Versöhnung mit dem römischen Katholizismus wäre nur mit dem Aufgeben der idealen Güter in Staat und Gesellschaft zu erkaufen, welche die größte Periode der deutschen Geschichte, das 16. Jahrhundert, uns erworben hat.

In der Konsequenz dieser Anschauungen liegt die vaterlandslose Gesinnung des internationalen Ultramontanismus, für welchen die historischen Staatenbildungen nur ephemere Erscheinungen sind, an die kein ernsthaftes Interesse sich knüpft, und die nur darnach beurteilt werden, wie weit die Kirche Nutzen davon hat. Aus solcher Stimmung kann die Drohung hervorgehen: „Das sog. deutsche Reich existiert für uns nur als eine vorübergehende Gewitterwolke. Denkt an die wandelnde Gerechtigkeit Gottes, die Internationale, welche Gottes und der Menschen Recht an Euch rächen wird."*) Oder will man diese Stimme gering anschlagen, so hat eines der angesehensten Organe des modernen Katholizismus die nicht minder unerhörte Äußerung gewagt: „Derselbe Glockenschlag, der die Todesstunde des modernen Staates verkündigt, wird zum Festgeläute der Freiheit der katholischen Völker, denn in demselben Augenblick sind die Fesseln gebrochen, die sie bis dahin zu politischer Machtlosigkeit verdammten."**)

Die römische Beurteilung des Staates knüpft an Thomas von Aquino an, obwohl er nicht der Erfinder derselben ist. Ihm gilt der Staat nur als Vorstufe der Kirche. Dem Papste gehorchen alle Fürsten. Es hängt von der Kirche ab, zu entscheiden, ob einem ungläubigen Herrscher zu gehorchen ist oder nicht.***)

Diesem Thatbestande gegenüber klingt es doppelt befremdlich, daß Leo XIII. zu derselben Zeit, wo er den Protestantismus als die Wurzel des Anarchismus und revolutionärer Auflehnung gegen die Staatsordnung bezeichnet, die römische Kirche als Stütze des Thrones preist und in diesem Sinne sie den Fürsten empfiehlt, freilich in der Voraussetzung, daß sie in den vollen Besitz der ihr notwendigen „freien Bewegung" gesetzt werde.†) Diese Hilfe wäre doch nur zu erkaufen durch ein sich Unterordnen des Staates unter die Kirche. Aber auch abgesehen davon, könnte diese Kirche wirklich den Gehorsam der Unterthanen gewährleisten? Sie hat es weder in Frankreich, noch in Spanien, noch in Italien gekonnt. In Italien war sie die erbittertste Feindin des „piemontesischen" Königtums. Dennoch hat dieses gesiegt, und die von ihr mit allen Kräften gestützten Dynastien sind untergegangen. Auch den Kaiser Napoleon III. und die Königin Isabella hat das Wohlwollen und die Parteinahme des Klerus nicht retten können. In allen drei Ländern aber ist der Katholizismus die vorherrschende Konfession. Oder wer möchte behaupten, daß in den protestantischen Staaten — in Preußen, England und sonst —

---

*) Aus dem Münchener „Vaterland" (nach Hase, Polemik, 4. Aufl., S. 589).

**) Historisch-politische Blätter 1872 Bd. LXX H. 4, S. 273. (Der ganze Artikel ist höchst instruktiv).

***) Eucken, Die Philosophie des Thomas v. Aquino, S. 38 ff. Daselbst ist auch auf die Schädigung hingewiesen, welche die mittelalterliche Kirche aus dieser Stellungnahme zum Staate erfuhr.

†) Encyklika v. 28. Dez. 1878, S. 10. 19 u. sonst (Ausg. von Melchers, Köln 1880).

die Unterthanentreue geringer oder weniger dauerhafter sei als in katholischen? Im Gegenteil, es ist selbstverständlich, daß da, wo der Staat als eine göttliche Ordnung eigener Art aufgefaßt und als eine selbständige sittliche Größe neben der Kirche anerkannt wird, sein Ansehen und die Verpflichtung zur Hingabe an ihn besser gewahrt wird als da, wo dieser Organismus als ein unvollkommener, ungöttlicher, aus Sünde stammender vorgestellt wird.

Es sei gestattet, diesen Abschnitt mit den Worten eines feinsinnigen Beurteilers des römischen Katholizismus zu beschließen:

„Wenn infolge der geschichtlichen Entwickelung des staatlichen und kirchlichen Lebens der Streit der entgegengesetzten Mächte längere Zeit in den Hintergrund tritt und die Schärfe des Gegensatzes sich abstumpft durch Akkomodationen und Konzessionen von beiden Seiten, so muß er vermöge der ewigen Antinomie der dualistischen Prinzipien unter günstigen Verhältnissen nur um so heftiger und energischer hervorbrechen. So ist die Kirche, nicht bloß im Verhältnis zur Welt und Sünde, sondern der Natur der Sache nach in dem unüberwundenen Gegensatz zum Staat die streitende. Das Ende des Streites wäre nach den Prinzipien dieser Sonderkirche nur der Monismus der Herrschaft der Hierarchie über die geistig-sittliche Organisation der Menschheit; ein Verhältnis der Kirche zum Staat, wie es nach der fortschreitenden Entwickelung der religiös-sittlichen Idee im Staatsleben immer mehr unmöglich wird."*)

XI. Die Kirche und die soziale Frage.

In der Unruhe und den Gefahren sozialer und sozialistischer Bewegungen der Gegenwart bietet die römische Kirche diejenigen Mittel, durch welche allein eine wahrhaft befriedigende Lösung zu gewinnen ist. Der Gehorsam unter ihre Ethik, die Eingliederung in die von ihr ins Leben gerufenen Korporationen und Vereinigungen, die volle Freiheit für sie und ihre Bestrebungen sind der allein gegebene Weg.

Die römische Kirche entfaltet augenblicklich eine rührige soziale Thätigkeit. Neben wissenschaftlichen Theorien und Reflexionen steht in ihr die praktische Arbeit, sich mit dem Sozialismus auseinanderzusetzen.**) Beides geht von der Überzeugung aus, welche in der Encyklika Leos XIII. vom 28. Dezember 1878 mehrfach zum Ausdruck kommt, daß die katholische Kirche der Hafen sei, in welchem die „von furchtbaren Stürmen hin- und hergeworfenen Fürsten und Völker" allein Rettung finden können, und daß die bedrohlichen Erscheinungen des Sozialismus und Anarchismus nie Wirklichkeit geworden wären, „wenn die Lehre der katholischen Kirche und die Auktorität der römischen Päpste bei den Fürsten sowohl als bei den Völkern immer nach Gebühr in Ehren gehalten worden wäre."***) Warum gerade die römische Kirche und nicht eine der anderen christlichen Konfessionen diese Aufgabe zu leisten im stande ist, erklärt der Erzbischof Melchers daraus, daß diese Kirche „immer und überall" diejenigen Wahrheiten festgehalten hat, mit denen die soziali-

*) A. Baier, Symbolik S. 357. Vgl. auch die Broschüre v. W. Eisenhart, Papst u. Kaiser ꝛc., Halle 1890.

**) Vgl. die lehrreiche Schrift von Wermert, Neuere sozialpolit. Anschauungen im Katholizismus innerhalb Deutschlands, Jena 1885.

***) Sendschreiben d. hl. Vaters Leo XIII. über den Sozialismus nebst erläuternden Bemerkungen des Erzbischofs Paulus Melchers, Köln 1880 S. 18.

stischen Irrtümer erfolgreich zu bekämpfen sind.*) In schärfster Form ist in einer volkswirtschaftlichen geschichtlichen Untersuchung die Gegenbehauptung ausgesprochen worden, „das, wenn Fürsten und Völkern kein anderes Mittel übrig bliebe als ihre Zuflucht zur römischen Kirche, sie sich alsdann einem morschen Wrak anvertrauen würden, mit dem sie rettungslos versinken müßten.“**)

Wie faßt die römische Kirche die soziale Frage auf? Und was hat sie bisher zur Lösung derselben geleistet? In der Beantwortung dieser Fragen muß hier begreiflicherweise von den technischen Einzelheiten und dem Detail überhaupt abgesehen werden; es genügt, die Gesamtanschauung und die allgemeine Methode des Katholizismus auf diesem Gebiete festzustellen.

Die zahlreichen verschiedenartigen Vereine, welche die römische Kirche hervorgerufen hat und erhält, haben als gemeinsamen Zug den festen Anschluß an die Kirche.***) Der hl. Joseph ist ihr Schutzpatron. Das Stiftungsfest ist an eine religiöse Feier geschlossen. Geistliche stehen entweder selbst an der Spitze oder haben die geistliche Führung in irgend einer Form. Politik ist ausgeschlossen; sie tritt nur dann auf die Tagesordnung, wenn es gilt, die Interessen der Kirche zu wahren. Das ist um so leichter möglich, da die Vereine eng zusammenhängen. „Gewohnt, derselben Parole zu gehorchen, bilden sie einen geschlossenen Staat im Staate.“†) Mit diesen wohlorganisierten Massen wurden die Wahlsiege des Zentrums nicht zum mindesten gewonnen. Die Kirche riß durch diese Vereinsbildung ein gutes Teil des katholischen Volkes an sich. Die soziale Frage gab ihr Gelegenheit, ihre Herrschaft in den breiteren Schichten der katholischen Christenheit zu verstärken oder neu zu begründen. Sie erhob den Anspruch und führte ihn durch, ein „christlich-soziales“ Programm aufzustellen. Das hierarchische Herrschaftsprinzip fand ein weites Feld, sich zu entfalten. Die soziale Frage dient also thatsächlich im letzten Grunde nur als Mittel, die Macht der Kirche zu steigern. Daher wird sie dort in stetem Zusammenhang mit der Forderung voller Freiheit für die Kirche gehalten. Daher ferner die Abneigung gegen die Mitarbeit des Staates und die von der Kirche unabhängige Vereinsthätigkeit und soziale Selbsthilfe. „Die christlich-soziale Partei“, äußert ein in katholischen Kreisen mit hoher Auktorität umkleideter, deutscher Parlamentarier††), „hat immer mehr und immer intensiver ihre Anstrengungen auf die Erringung und Befestigung der Freiheit der Kirche als das einzig wirksame und ausreichende Mittel zur wirksamen Einschränkung aller sozialistischen Staatsomnipotenz und ihrer Gefahren für die Sozialreform zu richten.“ Wenn einst der Wunsch

---

*) Sendschreiben d. hl. Vaters Leo XIII. S. 70 ff.

**) Wermert a. a. O. S. 114.

***) Hitze, Die soziale Frage, Paderb. 1877, S. 203: „In der Kirche allein ist der Mutterboden, auf dem die Assoziation gedeiht; diesen gebe man ihr wieder, wenn man ernstlich Früchte will.“

†) Wermert a. a. O. S. 73, 80. Vgl. auch die statistischen Mitteilungen S. 83 ff. Nach einer neuesten Statistik (Allgem. Evang. luth. KZtg. 1889, Sp. 846) bestehen im deutschen Reiche allein 282 katholische Arbeitervereine, und zwar 131 Arbeitervereine mit 34,778 Mitgliedern, 48 Knappenvereine mit 8728 Mitgliedern, 33 Vereine jugendlicher Arbeiter mit 5572 Mitgliedern und 20 Arbeiterinnenvereine mit 3161 Mitgliedern, insgesamt 232 Vereine mit 52,238 Mitgliedern. Von 50 Vereinen lagen neueste Angaben noch nicht vor.

††) Schorlemer-Alst bei Perin, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrh., Freib. 1882, S. VII.

nach einer Verbrüderung der Katholiken in der ganzen Welt Wahrheit werden sollte,*) so versteht sich von selbst, daß diese „internationale Assoziation der Katholiken" auch die soziale Frage aufnehmen und in ihrer Weise zu lösen versuchen werde. Was die römische Kirche unter Freiheit versteht, zeigt ihre Geschichte in genügender Deutlichkeit. Diese Freiheit besteht in nichts anderem als in der Unterordnung des Staates unter die Kirche. Es ist dasselbe Unvermögen, die sittliche Bedeutung des Staates zu würdigen, das uns hier an einem besonderen Punkte entgegentritt, und dasselbe Streben nach Herrschaft über denselben. Die Erlangung dieser Freiheit zur Durchführung der sozialen Aufgaben ist an die Vernichtung des modernen Staates gebunden. Diese Vernichtung des Staates ist auch ungescheut in Aussicht gestellt und die Revolution als eine „geistige That" gepriesen worden.**)

Zu demselben Ergebnis muß aber auch das soziale Programm der katholischen Sozialisten führen. Dasselbe sucht nämlich die Lösung der schwebenden wirtschaftlichen Fragen in der Herstellung einer ständischen Organisation der Gesellschaft zur wirksamen Vertretung der Interessen der einzelnen Kreise. Damit ist, wie die moderne Gesellschafsverfassung, so auch die moderne Staatsordnung im Prinzip aufgegeben. Diese „Stände", welche unter Leitung der Kirche ihre besondern Interessen direkt oder indirekt vertreten und von sich aus die soziale Neuordnung vollziehen, sind nur aus dem Material der zertrümmerten Staats- und Gesellschaftsordnung zu organisieren. Damit erweist sich der hierarchisch-ständische Sozialismus als der grundsätzliche Feind des bestehenden Staates, und in dem Maße, als die massenhafte Vereinsbildung dort vorwärts schreitet, vergrößert sich die Gefahr.***)

In dieser Abneigung und dem Kampfe gegen die bestehende Ordnung begegnet sich der klerikale Sozialismus mit dem demokratischen. Aber es besteht auch eine innere Verwandtschaft, der Haß gegen das Kapital. Das ethische Ideal des römischen Katholizismus ist Armut oder, auf einer niedern Stufe, ausreichender Besitz. Der normale Zustand für den Weltmenschen ist, daß derselbe nicht mehr und nicht weniger besitzt, als er braucht. Aber darüber liegt als das Höhere die Besitzlosigkeit. Dem Besitz klebt in jedem Falle etwas Sündhaftes an.†) Mit dieser Anschauung hängt die andere ächt sozialistische auf das engste zusammen, daß nach dem Gesetze der Natur der Besitz gemeinsam und erst infolge des Sündenfalls Privatbesitz geworden sei. „Durch die Sünde", urteilt in diesem Sinne ganz korrekt der Bischof Martin von Paderborn,††) „ward das Eigentum ein mehr oder minder egoistisches

---

*) Aus einer Rede Windthorsts auf dem Katholikentage in Düsseldorf 1883: „Liegen in dieser von Jahr zu Jahr mehr sich verknüpfenden Verbindung mit auswärtigen Katholiken nicht die Keime einer großen internationalen Assoziation der Katholiken zur Behauptung der Rechte und der Freiheiten ihrer Kirche? Und wie wir es möglich gemacht haben, im Laufe der Zeit eine Versammlung aus Deutschland und Österreich zu schaffen, ... so, meine ich, müßte sich auch allmählich eine internationale Versammlung der Katholiken in der ganzen Welt herstellen lassen" (Wermert S. 37).

**) Hitze bei Wermert a. a. O., S. 64 ff.

***) Genaueres über diesen Sozialismus, dessen radikalster Vertreter der Kaplan Hitze ist, bei Wermert a. a. O., S. 17 ff. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß diese Anschauungen auch in katholischen Kreisen vereinzelt bedenklich erschienen sind.

†) Uhlhorn, Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 2. Aufl., Hann. 1888, S. 19 ff.; dazu Luthardt, Gesch. d. Ethik, Lzg. 1888 a. versch. OO.

††) Handbuch der Moral, 4. Aufl., S. 672.

und erhielt jene Ausschließlichkeit, jene rauhe und spröde Form, die ihm mehr oder weniger auch jetzt noch anklebt. An die Stelle des ursprünglichen Besitzes ist das Privateigentum getreten, und es muß dieses, den Zustand des Falles vorausgesetzt, sogar für notwendig erklärt werden." Das letzte Ziel ist auch im Katholizismus der Kommunismus, von dem sozialistischen Zukunftsstaate nur dadurch unterschieden, daß die Kirche die ordnende und herrschende Macht darin ist. Der Kommunismus des Mönchtums gewährt einige Farben, um sich diesen hierarchischen allgemeinen Kommunismus auszumalen. Es wird auch geradezu neben dieser ständischen Gliederung den Klöstern eine hohe soziale Bedeutung in der Reorganisation der modernen Gesellschaft zuerkannt. Die echt römische Beurteilung des Besitzes verrät sich darin, daß die Mönche als solche gepriesen werden, denen durch das Gelübde der Armut das Geld „wertlos" geworden ist. Die Klosterleute arbeiten nicht um des „schnöden Geldes" willen. „Welch ein Unterschied zwischen der Börse, dem Tempel des Materialismus, und einem Kloster?" Durch ihre Existenz protestieren die Klöster gegen den Materialismus.*) Perin findet sogar in der katholischen Ethik, die am vollkommensten im Mönchtum sich darstellt, die einzige Lösung des Problems der Übervölkerung. Denn indem sie auf der einen Seite die Ehe gestattet, zieht sie ihr auf der andern durch den Cölibat die gehörigen Schranken.**) Während die Orden durch ihr Gebet Gottes Gnade auf das Land herabziehen, „schützen sie den Staat durch ihre Jungfräulichkeit gegen die drohende Gefahr der Übervölkerung."***) Die Charakterisierung der Klöster seitens eines sozialdemokratischen Blattes als „sozialistischer Anstalten" ist als richtig anerkannt worden; sie haben mit dem Satze „Eigentum ist Diebstahl" Ernst gemacht, die Vernichtung der Standesunterschiede ist in ihnen durchgeführt, ihre Verfassung ist kommunistisch. „Wollen die Arbeiter wirklich im kleinen sozialistische Anstalten und Genossenschaften gründen, so bieten die Klöster in der That die schönsten Vorbilder dar."†)

So offenbart sich auch hier die innere Gemeinschaft des katholischen und des demokratischen Sozialismus.

Die Kirche, welche diesen Sozialismus nicht nur nicht abweist, sondern fördert, geht auf gefährlicher Bahn. „Sie flößt den Massen sozialistische Gesinnung ein, sie proklamiert die Volksherrschaft, sie verherrlicht geradezu die Revolution, das alles freilich unter der Kautele christ-katholischer Gesinnung, das alles unter der Voraussetzung, daß sie selbst zuletzt die ganze Bewegung zu beherrschen im stande sein wird. Der Staat wird diskreditiert und die Massen in Fluß gebracht, in der Hoffnung, daß sie dieselben nach ihrem Willen dirigieren kann. Wie, wenn das fehlschlüge? Wie, wenn nun diese Massen, denen man lange genug vorgepredigt hat, daß die heutige Wirtschaftspolitik eine despotische, eine ungerechte ist, ihre Wünsche zuletzt auch realisiert sehen wollen, und sie sind in Wirklichkeit nicht zu realisieren, wie dann? Kann dann nicht auch der Augenblick kommen, in dem das Volk sich

---

*) Friedlieb, Die soziale Bedeutung der Klöster in der Gegenwart, Würzb. 1877, S. 9 f.

**) Perin, Über den Reichtum in d. christl. Gesellschaft, deutsch, Regensb. 1868, Bd. 2, S. 77. Vgl. auch Reischl, Arbeiterfrage und Sozialismus, Münch. 1871, S. 94.

***) Historisch-polit. Blätter Bd. XXIII, S. 347 ff.

†) Friedlieb a. a. O., S. 97.

um so entschiedener von der Kirche abwendet und die sozialistischen Zukunftspläne, die ihm die Kirche eingeflößt hat, in seiner Weise und nicht in der Weise der Kirche verwirklicht?"*)

Es darf nicht verkannt werden, daß die Vereinsthätigkeit der römischen Kirche einen großen Segen in sich trägt und vielen Tausenden den geistlichen und materiellen Halt wiedergegeben hat, den sie verloren hatten. Mit der ihr eigenen Begabung für das Praktische hat diese Kirche hier wirklich Tüchtiges geleistet. Diese Anerkennung erleidet aber sofort eine Einschränkung bei der Betrachtung der trostlosen sozialen Zustände in den spezifisch katholischen Ländern, in Belgien, Frankreich, Italien. Vergeblich suchen wir hier, wo die Kirche noch eine ungebrochene Macht ist, nach nennenswerten Erfolgen. Aber die römische Kirche ist überhaupt unfähig, die große, ernste, inhaltreiche Frage zu lösen. Sie vermag höchstens mit ihren Mitteln einzelne Mängel der sozialen Zustände, in denen wir uns befinden, aufzuheben. Ihr unevangelisches Lebensideal und ihr hierarchisches Prinzip sind unübersteigliche Hindernisse. Ihre falsche Auffassung der Welt wird sie immer dazu führen, diese Lösung in einer Beherrschung der Gesellschaft durch die Kirche zu suchen. So wird sie, statt aufzubauen, nur die Revolution fördern, und statt zu heilen, nur größere Wunden schlagen. Die Sozialethik des Thomas von Aquino wieder heraufzubeschwören, um die dunkeln Gewalten zu bannen, die drohend vor uns stehen, ist ein vergebliches Bemühen. „Was will man gegenüber allen diesen neu einbrechenden Aufgaben, gegenüber einer welterschütternden Krise mit Thomas anfangen? Soll er Heilmittel für Schäden enthalten, die einer Wendung anhangen, von der er keine Ahnung haben konnte? Oder wollen wir etwa, um mit ihm auszukommen, das ganze moderne Erwerbs- und Verkehrsleben auf den Kopf stellen?"**) Dennoch kommt der römisch-katholische Katholizismus nicht davon los, wenigstens nicht in seinen ethischen Grundanschauungen. Aber bei Thomas bildet die Sozialpolitik einen Teil der Ethik. In ganz anderer Weise, faßt die evangelische Kirche ihre Aufgabe auf diesem Gebiet. Sie hat kein Recht, sich in soziale Theorien einzulassen, „christlich-soziale" Programme zu entwerfen und auf Grund dieser Programme Vereine zu bilden. Sie hat keine andere Vollmacht als das Evangelium zu predigen und die Sakramente zu reichen. Über volkswirtschaftliche Fragen steht ihr kein Urteil zu. Wo sie über diese Linie hinausgeht, verletzt sie das evangelische Grundprinzip (August. Art. XVI. XXVIII) und betritt den verkehrten Weg der römisch-katholischen Sozialpolitik. Die Aufgabe der evangelischen Kirche ist hier vielmehr, den lebendigen Geist des Christentums in den Herzen wirksam zu machen, die sittlichen Forderungen des Evangeliums Arbeitern wie Arbeitgebern eindringlich nahe zu bringen und auf diese Weise die sittlich-religiöse Macht des Christentums voll und breit in unser Volk einzuführen. Das Evangelium enthält keine volkswirtschaftlichen Vorschriften, wohl aber liegen in ihm diejenigen Kräfte, die allein vermögend sind, die Berufsarbeit in der Welt mit sittlichem Inhalte zu erfüllen. Die Reformation hat der bürgerlichen Berufsarbeit die sittliche Würdigung wieder-

*) Uhlhorn a. a. O. S. 24.

**) Eucken, Die Philosophie d. Thomas v. Aquino, S. 48.

gegeben, welche ihr die römische Ethik heute noch vorenthält, und so besteht ein Zusammenhang zwischen dem Werke Luthers und der modernen gesunden Volkswirtschaft. „Nicht nur für Kant und Hegel, auch für Adam Smith und die großen Geister im Gebiete der technischen Erfindungen bildet — so paradox es klingen mag — die notwendige Voraussetzung die deutsche Reformation."*) Durch dieses Thun der Kirche wird ein Größeres gewonnen als durch alle Anstrengungen der Sozialpolitik. Den Sozialpolitikern bleibt es überlassen, über die fachmännischen Fragen Entscheidungen zu treffen, die Kirche hat Recht und Pflicht, „die Unterschiede des äußern Lebens, die unausgleichbar sind, sittlich auszugleichen und die Versöhnung zu bringen, welche die Grundlage eines friedlichen Lebens sind."**) Das ist aber auch Recht und Pflicht des einzelnen Christen. Die Bethätigung der sittlich-religiösen Gesinnung des Christentums in der Berufsarbeit seitens des Einzelnen ist eine wertvolle Mitarbeit an der Lösung der sozialen Frage. Dem evangelischen Christen ist nicht Besitzlosigkeit, sondern der rechte Gebrauch des Besitzes Ideal; in dem Besitze selbst liegt ihm ein ethisches Moment. Daher vermag er am Erwerbsleben der Gesellschaft ohne Gewissensnot teilzunehmen. Indem er ferner dieses Erwerbsleben und insbesondere seinen Beruf mit dem ethischen Inhalte des Christentums erfüllt, erhebt er es auf diejenige Höhe, welche die unumgängliche Voraussetzung eines erfolgreichen Staatssozialismus bildet. Das Schelten der klerikalen Sozialpolitiker soll uns in der ernsten Erfassung und Durchführung dieser Aufgabe nicht aufhalten. Wie bisher, so wird auch in Zukunft die Geschichte den deutlichen Ausweis darüber geben, wo das „volle Christentum" ist, welches allein die Welt retten kann.***)

Zu vgl. Nielsen, Die römisch-katholische Kirche und die soziale Frage (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1880, S. 602 ff.); Uhlhorn a. a. O.; Luthardt a. a. O.; Guido Wächter, Die soziale Bedeutung d. ev. Kirche in der Gegenwart 2 Bde. Leipz. 1889.

XII. Die Kirche und die Wissenschaft.

Was das Verhältnis der römischen Kirche zu der weltlichen Kultur anbetrifft, so ist dieselbe nicht nur weit davon entfernt, den Fortschritt der Wissenchfaten und der allgemeinen Geistesbildung zu hindern, sondern sie gibt der Entwicklung derselben erst die richtige Direktive. Der Schmuck der Wissenschaft hat die Kirche stets geziert, und sie ist auch heute noch eine Freundin und Förderin derselben. Weil sie die Wahrheit hat, so kann zwischen der echten Wissenschaft und ihr kein Widerspruch entstehen; ist ein solcher dennoch vorhanden, so bewegt sich die Wissenschaft im Irrtum und ist verpflichtet, nach dem Maßstabe der kirchlichen Wahrheit sich zu korrigieren. Das gilt nicht minder von der Philosophie, der Naturwissenschaft, der Rechtsgelehrsamkeit wie von der Theologie. Alle diese Disziplinen haben ihr letztes Ziel in der Übereinstimmung mit den Lehrsätzen und

*) Schmoller, Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode (Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissensch. 1860 S. 715 f.).

**) Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums, 4. Aufl., Leipzig 1889 S. 184. Zu vgl. überhaupt der ganze 9. Vortrag „Die Kultur und das Christentum" S. 172 ff.

***) Hitze, Die soziale Frage, S. 302: „Das protestantische Prinzip . . . hat sich ausgelebt. Seine konsequente letzte Entwickelung endete im Nihilismus; Nationalismus, Pantheismus, Materialismus, und im politischen, sozialen Gebiete Liberalismus, Sozialismus sind die Durchgangspunkte dieser Entwickelung."

den Anschauungen der Kirche. Darauf gründet sich das Recht des römischen Stuhls, Schriften, die jene Übereinstimmung nicht aufweisen oder sonst die katholische Wahrheit verletzen oder nicht gehörig beachten, öffentlich den Gläubigen als gefährlich zu verbieten (Index librorum prohibitorum).

Über das Verhältnis der Philosophie d. h. der allgemeinen Wissenschaft zur Theologie finden sich bei den Scholastikern zahlreiche Äußerungen und Untersuchungen, die sich mit wenigen Ausnahmen mit der Anschauung des modernen Katholicismus decken. Denn auf dieser Voraussetzung ruht die von Pius IX. und Leo XIII. (Schreiben an den Kardinal Lucca vom 15. Oktober 1879) vollzogene Repristination der Theologie und der Philosophie des hl. Thomas. Wenn die Neuscholastiker diesen Schritt mit lautem Beifall begrüßt haben, und in der Gegenwart eine reiche Thomasliteratur erwachsen ist, deren Ende sich noch nicht absehen läßt, so stellt sich der römische Wissenschaftsbetrieb damit selbst das Zeugnis aus, daß sein wissenschaftliches Ideal im Mittelalter liegt. Dahin drängte bereits Pius IX., durch seine bekannte Abneigung gegen die deutsche Wissenschaft noch besonders angetrieben, mit aller Macht. Das ist gemeint, wenn das Christlichmachen von Kunst, Wissenschaft, Literatur und Schule mit Emphase gefordert wird.*) Diese Doktrin hat sich der entlegensten Gebiete zu bemächtigen verstanden. Sie wird annehmbar gemacht durch die Erwägung: „Die Kirche thut hier nichts anderes, als etwa der Mathematiker thut, der bei einer sehr schwierigen, weitläufigen und verwickelten Rechnung dem Zögling das Resultat schon im voraus angibt. Dadurch werden dessen mathematische Operationen nicht überflüssig gemacht, auch wird seine Freiheit nicht beeinträchtigt, und es ist denkbar, daß der Schüler auf einem ganz andern Wege zu dem Resultate gelangt.“**) Was dies bedeutet, hat Nippold***) in einer übersichtlichen Zusammenstellung gezeigt. Es ergibt sich daraus, daß nicht nur die Theologie, sondern auch die Geschichtsschreibung, die Philosophie, die Naturforschung, die Rechtswissenschaft, die Pädagogik in den Kreis der kirchlichen Anschauung gezogen und in die Beurteilung derselben gestellt werden. Und diese Katholisierung der Wissenschaft ist augenblicklich in so rapidem Fortschreiten begriffen, daß über die planvolle Absicht kein Zweifel aufkommen kann.

Was im Jahre 1869 Döllinger warnend voraussagte,†) daß in Zukunft „nur noch Jesuiten oder deren Zöglinge sich berufen oder befähigt fühlen dürften, richtige Welt- und Kirchengeschichte, Staatsrecht, Politik, Kirchenrecht u. s. w. ohne häretischen Beigeschmack zu schreiben“ — ist leider volle Wahrheit geworden. Daher finden wir neben dem Urteile, daß die modernen Universitäten „dürre und stinkende Gebeine“ sind, die Erwartung ausgesprochen,

*) Syll. §. 8, 10, 11, 12, 14; dazu Conc. Vatic. de fide c. 4), besonders bezeichnend in einem Schreiben v. 11. Dez. 1862 an den Erzbischof von München: nunquam non solum philosopho, sed etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis quae divina revelatio et ecclesia docet, aut judicium non suscipere, quod ecclesiae autoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit. Dazu Allg. Ev. luth. KZtg. 1885, Sp. 854.

**) Hettinger II, S. 457.

***) Nippold, Katholisch oder jesuitisch? Drei zeitgeschichtl. Untersuchungen, Lpz. 1888. Vgl. auch Allgem. Ev. luth. KZtg. 1889 n. 18: „Das konfessionelle Element in der Kunstforschung.“

†) Janus, S. 17 f.

daß diese Gebeine wieder zum Leben erweckt werden können, „wenn sie auf Gottes Wort hören d. h. das göttliche Gesetz annehmen, welches ihnen von dem unfehlbaren und höchsten Lehrer, dem Papste verkündigt wird.“*) Ein deutscher Katholik, der inzwischen den bischöflichen Stuhl von Mainz bestiegen hat, sprach den eine furchtbare Anklage einschließenden Satz aus: „Mit der Laterne in der Hand finde ich keine zwei Dutzend christliche Universitätslehrer.“**) Er mag Recht haben, wenn er dabei das römisch-katholische Glaubensbekenntnis als Maßstab nimmt. Dennoch liegt in diesem Urteil über einen ganzen Stand, dem unsere Nation einen Teil ihrer idealsten Güter verdankt, und nicht etwa bloß außerchristliche Güter, eine Anmaßung, die mit derselben Rücksichtslosigkeit zurückgewiesen zu werden verdient, als sie sich geltend macht. Mag auch an unsern Universitäten manches gelehrt werden, was den christlichen Glauben verletzt und erschüttert, sie sind doch die Bildungsstätten, auf die auch ein deutscher Christ stolz zu sein gerechte Ursache hat. Die Wissenschaft kann nur in der Luft der Freiheit gedeihen, die Freiheit aber bringt es mit sich, daß die Geister die Schranken hier und da überschreiten. Die rechte Wissenschaft ist Selbstbescheidung und Selbstbeherrschung; sie ist auch etwas Ethisches. Darauf kommt es an, daß die rechte Wissenschaft gepflegt und gefördert werde, nicht daß die wissenschaftliche Forschung unter die Polizeiaufsicht der Kirche gestellt werde. Das Christentum hat keine Veranlassung, die Wissenschaft zu fürchten. Hätte es diese Veranlassung, so wäre es nicht Religion. Die Durchführung der päpstlichen Doctrin würde die Vernichtung unserer Universitäten und wissenschaftlichen Anstalten, ja unserer ganzen Wissenschaft zur Folge haben. Denn Prinzip und Methode wissenschaftlicher Forschung müßten andere werden. Der päpstliche Stuhl würde der heilige Orakelsitz wie des Glaubens so auch der Wissenschaft werden. Eine Vorstellung, wie dieser Betrieb der Wissenschaft einzurichten sei, könnte neben der ultramontanen Literatur der Gegenwart die lange Reihe von literarischen Fälschungen zu Nutz und Frommen der römischen Kirche und des Papsttums geben.***)

Allerdings wie die Kirche im Mittelalter Trägerin der Kultur überhaupt war, so hat auch die Wissenschaft in ihr Pflege und Förderung gefunden. Daß die Scholastik auch für das weltliche Wissen Bedeutung gehabt hat, darüber herrscht unter Verständigen kein Zweifel. Ebenso zweifellos aber ist, daß erst die Renaissance und die Reformation der Wissenschaft diejenige Freiheit gewonnen haben, in der sie allein wahrhaft gedeihen kann. Die Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance ist eine andere als die mittelalterliche, sie hat andere Ziele, befolgt eine andere Methode. Die Thatsache, daß in Italien und sonst die Männer der neuen Zeit im Allgemeinen zu der Hierarchie und der Kurie nahe Beziehungen unterhielten, hebt die andere nicht

*) Civiltà catt. 1868 S. 265 ff.

**) Allg. Ev. luth. KZtg 1885, Sp. 854. Dazu Historisch-pol. Blätter Bd. 82 (1878), S. 24: „Sind unsere modernen Universitäten seit Einführung der sogenannten Lehrfreiheit im tiefsten Grunde betrachtet etwas Anderes als die im „Namen der freien Wissenschaft“ und unter ihrem schützenden Aushängeschild etablierte hohe Schule für den Antichristianismus, Rationalismus und „wissenschaftlichen“ Materialismus?“ Die Belege ließen sich leicht vermehren.

***) Janus S. 100 ff.; 283 ff.

auf, daß die Renaissance in ihrem Wesen und in ihrer thatsächlichen Erscheinung sowohl auf dem Gebiete der Kunst wie der Wissenschaft einen Bruch mit der mittelalterlichen und kirchlichen Überlieferung bezeichnet. Der kirchlichen Auktorität stellte sich auch in der wissenschaftlichen Forschung der Individualismus und der Independentismus des neuen Jahrhunderts gegenüber.*) Die Reformation fand diese Sachlage vor, erkannte sie an und verschaffte ihr die ausreichende prinzipielle Begründung. Denn die evangelische Wertung der „Welt", wodurch dieser ihre Eigentümlichkeit wie ihre Selbständigkeit wiedergegeben wurde, erstreckte ihre Wirkung folgerichtig auch auf das weltliche Wissen. Es gewann in der Schätzung eine gänzlich andere Beurteilung und Bedeutung. Wenn ein geistvoller Philosoph der Gegenwart**) urteilt: „In der Spanne eines halben Jahrhunderts ist das menschliche Bewußtsein in allen seinen Hauptformen umgestaltet und verändert", so gilt das von der wissenschaftlichen Anschauung nicht minder wie von der religiösen. Die Freiheit, welche die mittelalterliche Kirche den Wissenschaften gewährte, hatte stets als Voraussetzung die Übereinstimmung mit dem Dogma oder wenigstens die Respektierung desselben. Die Erkenntnis, daß die Wissenschaft als solche keine andere Auktorität als die in ihr liegenden Gesetze anerkennen darf, wenn sie das sein will, was sie sein soll, lag dem Mittelalter fern und liegt auch heute noch dem römischen Katholizismus fern und muß ihm seiner ganzen Art nach fern liegen. Er weiß von keinem von der kirchlichen Auktorität völlig unabhängigen Gebiete der Wissenschaft, wie er von keiner Unabhängigkeit des Staates weiß. Indem dieses Prinzip zerbrochen wurde, gewann die wissenschaftliche Forschung erst festen Boden. Zwar tritt sie nicht überall gleich mit bahnbrechenden Leistungen hervor, aber sie war sich selbst zurückgegeben und hatte das Recht unabhängiger Existenz erlangt. So kann man mit Recht sagen, daß die moderne d. h. die in Freiheit von den außer ihr liegenden Ordnungen und nach Maßgabe allein der in ihr liegenden Normen forschende Wissenschaft der Neuzeit eine Frucht des Protestantismus ist.

Auf einzelnen Gebieten tritt diese Neuschöpfung der Wissenschaft glänzend hervor.

Erst jetzt gewann in der christlichen Welt die Philosophie die Freiheit, die ihr Gedeihen erfordert. „Der Ursprung der neuern Philosophie ist durch eine epochemachende That bedingt, welche die Grundlage der mittelalterlichen Bildung erschüttert, die Schranken derselben aufhebt und durch die Vereinigung aller zum Durchbruch erforderlichen Kräfte die gesamte menschliche Weltanschauung dergestalt umbildet, daß die Fundamente für ein neues Zeitalter der Kultur befestigt sind."***) Diese epochemachende That ist die Reformation. Die Geschichtsschreibung wandte den bis dahin einseitig auf das Kirchliche gerichteten Blick der allgemeinen Geschichte zu; zwar schon die Renaissance hat diesen Fortschritt angebahnt und ließ eine ganz neue Geschichtsliteratur erstehen; aber erst das Reformationsjahrhundert gab der Geschichtsbetrachtung die rechten Maßstäbe. Das gilt vor allem von der deutschen Geschichtsschrei-

*) J. Burckhardt, Kultur der Renaissance, 3. Aufl., Leipz. 1877, 2. Bd. S. 159 ff.
**) Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philosophie, 3. Aufl., München 1878, I, S. 109.
***) Kuno Fischer, a. a. O.

bung. „Die Reformationszeit bildet eine große und glänzende Epoche in der Geschichte der deutschen Historiographie, deren Bedeutung nicht unter der Thatsache leidet, daß man niemals vergessen kann, welch ein bahnbrechender Anteil der vorausgegangenen humanistischen Bewegung an diesem Ergebnisse zukommt."*) Dieselbe oder ähnliche Beobachtungen lassen sich auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft, der Medizin und der Naturwissenschaften machen.

Am bedeutungsvollsten kündigt sich die neue Zeit in der theologischen Forschung an. Was wir wissenschaftliche Theologie nennen, datiert vom 16. Jahrhundert her. Die Ergebnisse der protestantischen kirchengeschichtlichen Arbeiten lassen sich überall in der katholischen Theologie der Gegenwart wiederfinden. Auch wo ein direkter Einfluß nicht stattgefunden hat, verdankt die römische Theologie der protestantischen Anregung. Das gilt z. B. von der christlichen Archäologie. „Erst die Reformation gab den Anstoß zur wissenschaftlichen Erforschung des christlichen Altertums."**) Hinsichtlich der Gegenwart darf unbedenklich behauptet werden, daß die hervorragendsten Vertreter der Wissenschaft mit wenigen Ausnahmen entweder dem Protestantismus angehören oder die von diesem proklamierte Freiheit des wissenschaftlichen Forschens für ihr Arbeiten in Anspruch nehmen, eine Freiheit, welche durch das römische Wissenschaftsprinzip ausgeschlossen ist.

Das Verhalten der römischen Kirche zur Wissenschaft tritt nirgends so deutlich und bezeichnend hervor als in der Geschichte der Bücherzensuren. Die Indices librorum prohibitorum der Kurie sind in dieser Beziehung klassische Zeugnisse.***) Ihre Existenz ruht auf dem Anspruch der Kirche, Hüterin und Richterin der Wahrheit ganz allgemein zu sein. Wenn in diesem Sinne die Aussprüche der Indexkongregation gepriesen worden sind als „Aussprüche eines wissenschaftlichen Areopags", in welchem die „unfehlbare Wahrheit" heimisch ist,†) so tritt einem solchen Urteil allerdings hindernd entgegen, daß sich in dem Index zahlreiche Fehler, Lücken, Inkonsequenzen nachweisen lassen, wie auch echt römisch-katholische Theologen anerkannt haben. Sogar die „Historisch-politischen Blätter" äußern einmal (1861 Bd. 47, S. 989) über die Mitglieder der Indexkongregation: „Die Urteiler selbst sind der geistigen Bewegung Deutschlands und der deutschen Sprache fremd; sie gehören der alten, in sich abgeschlossenen Schule der Thomisten an und sollen nun auf geheime Anzeigen hin, voreingenommen durch dieselben, wie es nicht anders sein kann, ohne den Beklagten selbst zu hören — aus Übersetzungen über philosophische Schriften urteilen, deren Sinn man in der deutschen Heimat selbst oft nur mühsam enträtselt."

Die Mehrzahl der historischen und juristischen Werke im Index ist

*) F. X. v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus, München 1885, S. 178.

**) F. X. Kraus (Prof. der kathol. Theologie in Freiburg), Über Begriff, Umfang, Geschichte d. christl. Archäologie, Freib. 1879, S. 13.

***) Vgl. über die Geschichte und das Wesen des Index das vorzügliche Werk von Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bonn 1883 ff. 2 Bde. Dazu der Vortrag (Döllinger's): Die röm. Indexkongregation und ihr Wirken. Historisch-kritische Betrachtungen zur Aufklärung des gebildeten Publikums, München 1863.

†) Der Mainzer „Katholik" 1861 II, S. 710; 1868 I, S. 758.

darum verworfen worden, weil ihre Verfasser über das Verhältnis der Kirche zum Staat „irrtümlich" lehrten oder über Fehler und schlimme Thaten der Päpste offen berichteten oder für die Häretiker Partei nahmen. Solche Beobachtungen haben neben Dante Alighieri (de monarchia), Hugo Grotius (De jure belli ac pacis), Roscoe (The life and the pontificat of Leo X), Beugnot (Histoire de la destruction du paganisme en Occident) u. a. auch das Meisterwerk Ranke's: „Geschichte der römischen Päpste seit der Reformation" und mehrere Schriften von Ferdinand Gregorovius auf den Index gebracht. Unter den verworfenen Büchern philosophischen Inhaltes finden sich z. B. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß; Dittes, Lehrbuch der Philosophie; Vacherot, Histoire de l'école d'Aléxandrie und Einzelnes von Victor Cousin und Auguste Comte. Demselben Verdammungsurteil sind die auf die Inquisition bezüglichen Schriften verfallen, welche dieselbe nicht richtig zu würdigen verstanden. Aber auch kunstgeschichtliche Untersuchungen und Darstellungen weist der Index auf; ebenso hat er seinen Richterspruch auf das unübersehbare Gebiet der belletristischen Literatur ausgedehnt. Von dem mit dieser Institution verbundenen häßlichen Denunziantentum, ihrem wissenschaftlichen Unvermögen, ihren unwürdigen Zumutungen an die Verfasser zur Erreichung des laudabiliter se subjecit ist hier nicht zu reden; sie kommt in diesem Zusammenhange nur in Betracht als ein authentisches Zeugnis dafür, daß die römische Kirche eine Wissenschaft nur innerhalb der Grenzen anerkennt, welche das Dogma zieht. Daher der starke innere Zug zur Scholastik des h. Thomas, die allerdings auf derselben Voraussetzung ruht. Aber wie sehr auch man sich bemühen wird, diese Wissenschaft in dem Gefüge des gegenwärtigen Forschens und Wissens unterzubringen, das Beginnen ist von vornherein aussichtslos. „Die gewaltigen Wandelungen in Erkennen, Natur und Geistesleben können wir weder ungeschehen machen noch prinzipieller Deutung entkleiden. Wir können in eine naivere Form des Geisteslebens ebensowenig zurückkehren, wie wir frühere Lebensperioden anders als in der Erinnerung wieder aufnehmen können." *)

Wie tief diese Anschauung in die theologischen Kreise jener Kirche eingedrungen ist und wie sehr infolge davon die Unbefangenheit und Gerechtigkeit des Urteils einer rücksichtslosen Verketzerung oder böswilligen Denunziation gewichen ist, zeigen mehrere Vorgänge jüngster Zeit. Als der Katholik v. Lehner in einer schätzbaren Schrift über die Mariaverehrung in den ersten Jahrhunderten (1. Aufl. Stuttg. 1881; 2. Aufl. 1886) es unternahm, die Vorstellung der ältern Zeit über Maria aus den Evangelien zu konstruieren und den Ursprung der Mariendarstellungen in der religiösen Phantasie suchte, wurde er energisch zurückgewiesen und ihm bedeutet, daß allerdings in der Erforschung der altchristlichen Altertümer die wissenschaftliche Methode anzuwenden sei, doch müsse mit Entschiedenheit gefordert werden, „daß die Resultate dieser Untersuchung nicht so dargestellt werden, als ständen sie nicht in der vollsten Harmonie mit dem, was vom dogmatischen Standpunkte aus ge-

*) Eucken, Die Philosophie von Thomas v. Aquino S. 54. — Vgl. auch Frohschammer, Die Phil. d. Thomas v. Aquino oder die erneute Scholastik (im Pädagogium IX, S. 491 ff.); Bendixen, Das gegenwärt. Interesse an Thomas v. Aquino (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, S. 530 ff.).

lehrt wird".*) Bekannter ist, was der Professor der Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät in Freiburg, F. X. Kraus, der als korrekter gläubiger Katholik gilt, über sich ergehen lassen mußte, als er in seinem „Lehrbuch der Kirchengeschichte" den Rahmen der ultramontanen Geschichtsauffassung hier und dort zu durchbrechen wagte. Die Angelegenheit wurde vor das päpstliche Forum gebracht und der Verfasser gezwungen, die gegebenen Ärgernisse zu entfernen. Dennoch hat die neueste purgierte dritte Auflage (1887) den Argwohn und den Tadel der unversöhnlichen Gegnerschaft nicht beseitigen können.**)

Nicht minder charakteristisch ist der jüngste Verstoß gegen den protestantischen Betrieb der christlichen Archäologie, insbesondere der Katakombenforschung, da hier die altchristlichen Bildwerke in die Gefahr gesetzt werden, nicht das zu sein, was sie nach der traditionellen Auffassung sein sollen, nämlich Zeugnisse für die Wahrheit der Papstkirche.***) Man will nicht wissen oder weiß nicht, daß geschichtliche Denkmäler geschichtlich aufgefaßt und geschichtlich behandelt sein wollen.

Vgl. Fey, Vatikanische Wissenschaft, Barm. 1889; Nippold, Infallibilismus u. Geschichtsforschung (in d. Jahrbb. f. prot. Theol. 1888 S. 29 ff.); Derselbe, Welche Wege führen nach Rom? Heidelberg 1869 a. v. OO.

XIV. Die Schule.

Die römische Kirche beansprucht ein historisches und ein göttliches Recht auf die Schule. Die christliche Schule ist durch sie in das Leben gerufen, und zwar in ihrem ganzen Umfange, von der Volksschule an bis zu den Universitäten. Die enge Verbindung der Schule mit der Kirche ist die Lebensbedingung jener. Der alleinige Anspruch des Staates auf die Schule ist verwerflich und damit auch die neuere Gesetzgebung, welche diesen Anspruch legalisierte.

Die großen Verdienste der mittelalterlichen Kirche um das Schulwesen sind unbestreitbar. Auch wo die staatliche Regierung, wie unter Karl d. Gr., die Jugendbildung förderte, war sie auf die kirchlichen Organe angewiesen. Die Klosterschulen, sowie die Dom-, Kathedral- und Parochialschulen waren kirchliche Anstalten und zielten hauptsächlich auf Ausbildung von Klerikern ab. Erst um die Mitte des Mittelalters kommen Stadtschulen auf, welche mit größerem oder geringerem Erfolge das bürgerliche Element zur Geltung zu bringen suchten und den Realien einen breitern Raum gewährten. Indes erst im 14. Jahrhundert gelang es, dem Schulwesen eine entschiedenere Richtung auf das Bürgerliche zu geben. Die Kirche hatte eine gewisse Abneigung dagegen. Die Idee einer Volksschule ist wohl geahnt worden, ja es ist auch vereinzelt der Versuch gemacht, eine solche herzustellen, aber thatsächlich entbehrte das Mittelalter, von einzelnen wenigen Ausnahmen abgesehen, dieses

*) Liell, Die Darstellungen der allersel. Jungfrau u. Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkm. der Katakomben, Freib. 1887, S. 14, Anm. 1. Die ganze Polemik gegen Lehner S. 7 ff. ist höchst charakteristisch. Dazu Beissel in den „Stimmen aus Maria-Laach", 1882, I.

**) Vgl. J. Schröder, Der Liberalismus in Theologie u. Geschichte. Eine theologisch-historische Kritik der Kirchengesch. von Prof. Dr. Kraus, Trier 1882; Historisch-polit. Blätter 1888 Bd. 102 S. 279 ff.

***) Vikt. Schultze, Die altchristl. Bildwerke u. die wissenschaftl. Forschung. Eine protestantische Antwort auf römische Angriffe, Leipz. 1889.

Instituts.*) Auch die Universitäten sind weder in ihrer Gesamtheit von der Kirche ins Leben gerufen worden noch in steter Verbindung mit jener verblieben.**) Bedeutungsvoller ist, daß die mittelalterliche Kirche — und dasselbe gilt von dem modernen Katholizismus — durch ihre ganze Eigenart behindert ist, die Aufgabe der Schule und der Erziehung richtig zu erfassen. „Ein Kind ihrer Zeit hat sie gleich dieser Zeit vom Geistlichkeitsscheine geblendet, den wirklichen Menschen und die wirkliche Welt noch nicht zu finden vermocht. Sie erfaßt den Menschen als Bürger einer übersinnlichen und nicht der erscheinenden realen Welt.“***) Nur wo der irdische Beruf des Menschen in die richtige Beleuchtung gestellt ist, besteht die Möglichkeit einer gesunden Erziehung. Eine Religionsgemeinschaft aber, welche den bürgerlichen Beruf als etwas der ungöttlichen Welt Angehörendes beurteilt und den Wert des Menschen und seines Handelns nach dem Verhältnis zu dem sichtbaren Organismus der Kirche bemißt, ist von vornherein unvermögend, eine erziehliche Aufgabe zu leisten; sie bringt es bestenfalls zu einer kirchlich korrekten Schulung, d. h. zur Aneignung einer Summe von Observanzen, die den kirchlichen Geboten entsprechen. Die römische Kirche hat nun einmal nicht das Interesse für die Gesinnung, die Herzensverfassung, den Charakter des Einzelnen, sondern es kommt ihr vor Allem auf Gehorsam an. Die äußere Zugehörigkeit ist für sie das Wichtigere. In der Erziehung ist aber die Umwandlung der inneren Persönlichkeit das Erste. Darnach bestimmt sich Wert oder Unwert eines pädagogischen Prinzips. Dazu kommt die Gleichgiltigkeit jener Kirche gegen die Einzelseele als solche; ihre Ethik wird von dem echt antikheidnischen Gedanken beherrscht, daß allein die Gesamtheit, in diesem Falle die Kirche, nur das Sein in ihr Bedeutung hat.

In allen diesen Punkten erweist sich die epochemachende Bedeutung der Reformation für das Schulwesen.†) Sie gab dem bürgerlichen Beruf seinen Adel wieder und adelte damit den auf die bürgerliche Erziehung gerichteten Unterricht. Sie erinnerte wieder daran, daß Unterrichtetwerden heißt Umgewandeltwerden und jede menschliche Seele einen unendlichen Wert hat. Jetzt erscheint das Kind nicht mehr als ein zu kirchlichem Handeln zu erziehendes, mit einer Summe von Regeln zu umgrenzendes Objekt, sondern als ein für seinen Beruf in der Welt sittlich-religiös vorzubereitendes. Die Reformation hat die Volksschule nicht geschaffen, aber ihr Fundament gelegt, und dieses Fundament ist das religiös-ethische Grundprinzip der Reformation. Nicht eine korrekte Kirchlichkeit, sondern ein christliches Weltbürgertum zu erzielen, war der Grundsatz der reformatorischen Erziehung und Unterweisung.††) Einig

---

*) Über das Geschichtliche zu vgl. Kämmel, Geschichte d. deutschen Schulwesens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit, Leipz. 1882; Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Deutschland von d. ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrh., Stuttg. 1885. Der geschichtliche Thatbestand ist neuerdings durch die ultramontane Geschichtsdarstellung arg verwirrt worden.

**) Kaufmann, Gesch. d. deutschen Universitäten 1. Bd. Berlin 1888.

***) Schmidt, Gesch. d. Pädagogik 3. Aufl., 2. Bd., Cöthen 1874 S. 495.

†) Vgl. die schönen Ausführungen am Eingange des 2. Bandes in Schmidt's Gesch. d. Pädagogik.

††) Luther in der Schrift an die „Ratsherrn der Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten“: „Wenn nun gleich keine Seele wäre, und man der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch allein diese

fühlt sich die evangelische Kirche mit der römischen in der Forderung einer religiösen Grundlage für die Schule. Aber diese an sich berechtigte Forderung hat im Katholizismus näher die Gestalt angenommen, daß die Kirche über das Bereich des spezifisch Religiösen hinaus eine Einwirkung auf die Schule erstrebt. Das ist in der That konsequent. „Denn das geistig-sittliche Leben, soweit es nicht von der spezifisch-kirchlichen Form der Hierarchie bestimmt und durchdrungen wird, bleibt weltlich und profan, entspricht seiner unendlichen Bestimmung nicht. Die Hierarchie muß ihrer Idee gemäß die Leitung des Volksunterrichts und der intellektuellen Ausbildung der Jugend überhaupt sich zu vindizieren suchen."*) Es widerspricht ihrem Prinzipe, sich auf diesem Boden dem Staate unterzuordnen, der die Schulen als sein Gebiet in Anspruch nimmt und nur eine Mitwirkung der Kirche unter seiner Oberaufsicht gestattet. In dem gegenwärtigen Kampfe um die Schule in Deutschland handelt es sich nicht um Geltendmachen der christlichen, genauer der römisch-katholischen Unterweisung — dagegen hat der Staat nichts einzuwenden — sondern um den Gesamtbesitz der Schule, die für die Kirche requiriert werden soll. Wo die Regierungen die religionslose Schule abweisen und den christlichen religiösen Charakter derselben wahren, hat die evangelische Kirche kein Recht, unzufrieden zu sein. Mehr darf sie ihrem Wesen nach nicht fordern. Sie erkennt das historisch gewordene Recht des Staates auf die Schule an, behauptet aber auch ihrerseits das göttliche Recht auf die Schule. Es gilt, die richtigen Formen eines gedeihlichen Zusammenwirkens von Kirche und Staat zu suchen. In diesem Zusammenwirken liegt das wahre Interesse beider. „Es liegt im Interesse der Kirche, daß die Kinder in dem Glauben erzogen und unterwiesen werden, auf den sie getauft sind; und es liegt im Interesse des Staates, daß die Kinder zur Erfüllung der Aufgaben geschickt werden, welche das bürgerliche und staatliche Gemeinwesen, dem sie angehören, an sie stellt. Und ein gesunder Zustand besteht darin, daß keine der beiden Mächte die andere verdrängt, sondern daß sie in Einklang mit einander handeln und wirken."**)

Vgl. **Pfleiderer**, Über den Unterschied evangelischer und kath.-jesuit. Erziehung („Deutsch-evang. Blätter" 1888 S. 104 ff.; 167 ff.). — **Bacmeister**, Die Reform unserer Gymnasien nach jesuit. Rezept (ebend. 1888 S. 522 ff.). Eine „Bildungsstatistik kath. u. prot. Länder" bei **Tschackert**, Polemik § 94.

Die „Zeitschrift des Königlich preußischen statistischen Bureaus" veröffentlichte 1889 statistische Erhebungen, die eine verhältnißmäßig weit geringere Teilnahme der katholischen Bevölkerung in Preußen an der höheren Schulbildung als der protestantischen ergeben. Damit stehen in Übereinstimmung die Ergebnisse der entsprechenden sächsischen Statistik v. J. 1884 (vgl. „Leipziger Zeitung" 1889, Nr. 245). Ein gewisser Zusammenhang dieser Thatsache mit der Eigenart der beiden Konfessionen läßt sich nicht in Abrede stellen, wenn dabei auch noch andere Umstände in Betracht zu ziehen sind.

Ursache genugsam, die allerbesten Schulen beides für Knaben und Mägdlein an allen Orten aufzurichten, daß die **Welt**, auch ihren **weltlichen Stand** äußerlich zu halten, doch bedarf feiner geschickter Männer und Frauen, daß die Männer wohl regieren könnten Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Gesinde." Näheres bei **Schmidt** a. a. O. u. **Heppe**, Geschichte des deutsch. Volksschulwesens, Gotha 1858 Bd. 1.

*) **Baier**, Symbolik S. 352 (z. vgl. überhaupt die trefflichen Ausführungen über das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur Wissenschaft S. 350 ff.).

) **Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums 4. Aufl., Leipz. 1889 S. 127 ff. und die Anmerkungen dazu S. 270 ff.

XV. Die Kunst.

Die wahre, echte Kunst hat ihr eigentliches Heim in der Kirche. Diese hat ihr, wie die Katakomben ausweisen, nicht nur das Leben gegeben, sondern sie länger als ein Jahrtausend geführt, genährt und mit ihrem Geiste erfüllt. Ohne die Kirche wäre die reiche Kunst des Mittelalters undenkbar. Daher bezeichnet die Reformation einen Rückgang der Kunst, indem sie die intensive Arbeit der Kirche auf dem Gebiete der Kunst störte und verwirrte. Seit der großen Revolution des 16. Jahrhunderts hat die abendländische Kunst der Sinnlichkeit, der Eitelkeit und dem Scheine zu dienen angefangen; nur so weit die Kirche noch Einfluß darauf hat, ist sie ihren Idealen treu geblieben.

Das Zugeständnis, daß die römische Kirche in die Geschichte der christlichen Kunst mächtig eingegriffen und ihr nicht nur Anregung, sondern auch Gedanken gegeben hat, wird allseitig gewährt werden. Bis in das 13. Jahrhundert hinein lag im Abendlande die Kunst fast ausschließlich in den Händen der Geistlichen und Mönche. Der Inhalt, die Symbolik, die Verwendung der Kunst weisen deutlich auf die kirchliche Urheberschaft zurück. Auch im ausgehenden Mittelalter gibt dieser Zusammenhang der Kunst noch ihren vorherrschenden Typus, wie sehr sich auch das Laienelement derselben bemächtigt hat. Die fromme Innigkeit und stille Anspruchslosigkeit mittelalterlicher Bildwerke sind ebensosehr aus dem Geiste des kirchlichen Christentums geboren wie der über das Irdische zum Himmlischen emporstrebende kühne Aufbau der gotischen Dome. Die mittelalterliche Kirche kann sagen: das sei Geist von ihrem Geiste, und wir evangelische Christen werden mit den Katholiken in der heutigen Kunst schmerzlich manches von diesem Geiste vermissen. Aber darin liegt nicht die Folgerung, daß die außerkirchliche Kunst kein Daseinsrecht habe und in ihrer Weise und auf ihrem Gebiete nicht gleich Schönes und Edles schaffen könne als die kirchliche Kunst. Die Aurora Guido Reni's im Palazzo Rospigliosi ist nicht minder ein Meisterwerk höchster Vollendung wie etwa Lionardo's heil. Abendmahl, und der Dom zu Köln hat keinen größern Anspruch auf unsern Beifall, weil er ein Gotteshaus von echt kirchlicher Architektur ist, als die kühnen Bauten der italienischen Renaissance-Architekten. Mit andern Worten: der Inhalt und die Zweckbestimmung einer Kunstschöpfung können diese wohl in das Niedrige und Gemeine ziehen, und insofern ist dieser Inhalt nicht gleichgiltig, aber dieses Höher oder Geringer ist nicht gleich Kirchlich und Außerkirchlich. Nur weil die Kunst im letzten Grunde ideale Zwecke verfolgt und der Idealismus seine edelste und wahrste Ausprägung im Christentum hat, besteht ein Verhältnis der wahrhaften Kunst zur christlichen Religion; aber dieses Religiöse ist nicht identisch mit dem Kirchlichen, sondern, wie nach evangelischer Auffassung die ganze Welt Gottes ist und Träger seines Geistes, so kann auch die weltliche Kunst göttlich und christlich-sittlich sein, ohne in den Umfang der kirchlichen und christlichen Kunst im gewöhnlichen Sinne des Wortes eingeschlossen zu sein. Mit Recht urteilte daher Michelangelo einmal über das Ziel aller edeln Kunst: „Gott ist die Vollkommenheit, und wer dieser nachstrebt, strebt dem Göttlichen nach". Der Katholizismus muß folgerichtig die weltliche Kunst niedriger abschätzen, weil ihm alles Außerkirchliche als Niederes, Unvollkommenes gilt. Dieser Schluß besteht, obschon Päpste und Bischöfe der weltlichen Kunst

Pflege und Interesse zuwandten, und im Mittelalter auch die weltliche Kunst zum guten Teil von geistlichen Leuten betrieben wurde. Der Drang der Not, der Reiz der Sache, Ruhmessucht und die Macht der Zeitströmung waren stärker als das Prinzip. Eigentlich aber sollte die römische Kirche auf jeden Betrieb der weltlichen Kunst verzichten, jedenfalls ihn nur als Notbehelf leisten. Wenn sie das nicht thut, sondern sich auf die höhere Wertschätzung der kirchlichen Kunst beschränkt und im übrigen in diesem Punkte nach lutherischer Anschauung verfährt, so ist das eine der zahlreichen Inkonsequenzen, mit Hilfe deren sie sich in der Wirklichkeit bequem einzurichten versteht.

Es gilt nicht einmal von der christlichen Kunst, daß sie durch die Kirche hervorgerufen und in ihrem ersten Werden von der Kirche geleitet sei. Die beliebte Meinung, daß die altchristlichen Künstler unter Aufsicht kirchlicher Organe gearbeitet,*) mißkennt das Wesen der ältesten christlichen Kunst, die durchaus volkstümliche Art an sich trägt. Das Vorhandensein echt heidnischer Stücke in ihr, die zahlreichen Abweichungen von den biblischen Texten, ja die offenbaren Widersprüche zu diesen, vor allem die naive Auffassung einzelner geschichtlicher Ereignisse lassen keinen Zweifel darüber, daß diese Kunst nicht nur ihre Heimat in dem christlichen Volkstum hat, sondern auch in demselben und in der eigentümlichen Anschauung desselben verblieben ist. Thatsächlich läßt sich auch darthun, daß diese Kunst von heidnischem Boden aufgewachsen und allmählich in die christlichen Ideen eingegangen ist.

Ich habe in meinen „Archäol. Studien über altchristl. Monumente" (Wien 1880, S. 57) auf diesen Punkt kurz hingewiesen. Über heidnisch-mythologische Elemente in der altchristl. Kunst ebend. S. 11 ff.; m. Katak., S. 98 ff. Abweichungen von den biblischen Berichten oder Gleichgültigkeit dagegen Archäol. Studien S. 51; 58; 160; 161, und sonstige Beispiele, die aus Garruccis Storia dell'arte cristiana zahlreich zu entnehmen sind. Die erste Äußerung der Kirche über die Kunst bedeutet eine Einschränkung derselben, nämlich der 36. Kanon der Synode von Elvira (a. 306): placuit picturas in ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur. in parietibus depingatur. Wie man auch diesen Kanon gedeutet hat (vgl. darüber Hefele, Conciliengesch. I, 2. Aufl., S. 170), fest steht, daß er sich gegen jede religiöse Malerei richtet, da eine solche ohne Darstellung dessen quod colitur et adoratur nicht denkbar ist. „Der Kanon hat also eine entschieden bilderfeindliche Tendenz und war wahrscheinlich die Reaktion gegen ein mächtiges Eindringen der bis dahin in die Cömeterien gebannten Kunst in die Basiliken" (s. m. Katak., S. 89). Doch wäre es unrichtig, daraus einen Schluß auf eine feindselige Stellung der alten Kirche zur Kunst zu ziehen; eine solche Feindschaft hat nicht bestanden, aber ebensowenig eine Kunst, die ihr Leben und Schaffen unter Aufsicht einer kirchlichen Behörde gestellt hätte. Über den Ausgang der ältesten christlichen Kunst aus der heidnischen vgl. m. Katak., S. 87 ff. Die vulgären Konstruktionen der Urgeschichte dieser Kunst scheitern schon an dem einfachen Thatbestande, welchen die Wandmalereien der Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel aufweisen (V. Schultze, Die Katakomben von S. G. dei Poveri, Jena 1877).

Es kann nicht überraschen, daß der Katholizismus, indem er ein Gedeihen der wahren Kunst nur in seiner Mitte voraussetzt, den Protestantismus oder wenigstens zunächst die Reformation einer Schädigung der Kunst bezichtigt. Der als Kunstforscher bekannte und verdiente württembergische

---

*) Z. B. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrét. 2. Aufl., Paris 1878 S. 351; Kraus, RE. Art. Bildercyklus Bd. I, S. 159: „Die von der Kirche überwachte Tradition war für die Wahl der Sujets und für deren Behandlung im ganzen maßgebend, die Künstler hatten nach den Anordnungen der den Cömeterien vorgesetzten Geistlichen zu arbeiten, welche sich wieder an mehr oder weniger allgemein geltende Regeln gebunden sahen." Auch Frantz, Gesch. d. christl. Malerei I, Freib. 1887 S. 32 u. a. Es ist die gemein römisch-katholische Ansicht. Vgl. Vikt. Schultze, Die altchristl. Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung, Leipz. 1889.

Prälat Grüneisen (gest. 1878) verfaßte i. J. 1839 eine eigene Schrift zur Verteidigung des Protestantismus nach dieser Seite hin (De protestantismo artibus haud infesto, Tub.). Doch ist damit die entgegengesetzte Meinung nicht aus der Welt geschafft; sie sitzt besonders da fest, wo man den Protestantismus und seine Kultur weder aus eigener Erfahrung noch von Hörensagen kennt. So trägt ein italienischer Kontroverskatechismus der Gegenwart kein Bedenken als Folge einer etwaigen Einführung des Protestantismus in Italien neben blutigem Bürgerkrieg und Vernichtung der Guten die Zerstörung der Kunstbauten, „worauf unsere Halbinsel so stolz ist", in Aussicht zu stellen, wie vordem auch in Deutschland, Holland, England und sonst geschehen sei,*) und es ist in Italien beliebt, von der „Barbarei des Protestantismus" zu sprechen. Neuerdings haben die Görresschen „Historisch-politischen Blätter"**) sich ausführlich mit der Frage beschäftigt, um, nachdem sie ein karrikiertes Bild der protestantischen Kunst und Künstler im 16. Jahrhundert entworfen haben, mit dem Satze abzuschließen: „Das sind die Künstler der Reformationszeit. Wir glauben, sie liefern den deutlichsten Beweis, daß die Glaubenserneuerung unserer Kunst nicht genützt, aber sehr geschadet hat." An einer andern Stelle (Bd. 97, S. 397) wird sogar die Behauptung ausgesprochen, daß die Reformation nicht nur „direkt kunstverderblich gewirkt", sondern auch „selbst kunstfeindlich" aufgetreten sei.

Indem wir in Beziehung auf Näheres auf ein Schriftchen von Woltmann***) verweisen und darauf verzichten, die täuschende Beweisführung der „Historisch-politischen Blätter" hier aufzudecken, sei Folgendes hervorgehoben. Wenn die Kunstschöpfungen der protestantischen Länder und Künstler im 16. Jahrhundert mit sehr wenigen Ausnahmen einen Vergleich mit den Meisterwerken der Renaissance nicht herausfordern können, wie allgemein zugestanden wird, und gleichsam nur im Schatten der neuen großen Epoche stehen, die in Italien anhub, so findet dies seine einfache Erklärung in der Thatsache, daß die dem Protestantismus zugefallenen, fast ausschließlich germanischen Völker überhaupt noch nicht tiefer von der humanistischen Kultur berührt waren, die in Italien schon seit der Mitte des 14. Jahrhunderts, in Frankreich und Spanien seit dem 15. Jahrhundert wirksam war. Erst im 16. Jahrhundert drang die neue Bildung kräftiger und in größerm Umfange in die germanischen Länder vor. Indes ihre Wirkung wurde sofort wieder dadurch zum Teil paralysiert, daß die reformatorische Bewegung gerade die germanischen Nationen, das deutsche Volk voran, in ihre Aufregung und ihr Interesse hineinriß und dadurch die Aufmerksamkeit von der neuen Kultur abzog, ohne diese zu hindern oder auch nur hindern zu wollen. Eine so gewaltige Er-

*) Catechismo intorno al Protestantismo ad uso del popolo, Napoli 1861 S. 59. Nicht minder derb Le Bellezze del Protestantismo 2. Aufl., Napoli 1870 cap. VII S. 210 ff. Ein ultramontanes Florentiner Blatt schrieb i. J. 1877 unter dem Titel Le scuole di eresia in Italia über die evangelischen Schulen in Italien u. a.: „sie verderben die Sitten, verkehren die Geister, entnerven den Verstand und rauben mit dem Glauben den Italienern auch den Namen .... Die Einheit der (italienischen) Stämme hat keinen größern Verwüster als die Ungläubigen mit dem Namen „Evangelische" (Rivista crist. 1877 S. 34).

**) Jahrg. 1886 Bd. 97 u. 98 in einer Reihe von Artikeln.

***) Woltmann, Die deutsche Kunst und die Reformation, Berlin 1867; Pfundheller, Luther und die Kunst („Deutsch-evang. Blätter" 1884, S. 15 ff.).

regung, wie die Reformation war, verlangte den ganzen Menschen; sie stand mit einmal im Mittelpunkt der deutschen Geschichte, um sie stritten die Geister, die Träger der Bildung wie das Volk nahmen Stellung zu ihr; in schwere Erschütterungen wurde die Nation geführt. Eine solche Situation ist nicht der geeignete Boden für Wachstum und Blüte der bildenden Kunst; sie kann nur in friedlichen Verhältnissen, in der Sonne eines ruhigen Daseins gedeihen. Kein Volk hat je die Höhe künstlerischen Könnens zu derselben Zeit erstiegen, wo die Frage um sein ewiges Heil seine innerste Seele erschütterte. Italien ist das klassische Land der Renaissancekultur gewesen, Deutschland das klassische Land der religiösen Erneuerung. Daher nimmt dort die Reformation, hier die Kunst eine untergeordnete Stellung ein. Damit wird indes nichts über das prinzipielle Verhalten der Reformation zur Kunst präjudiziert. Luthers schöne Worte über die Kunst sind bekannt; er wollte alle Künste gern sehen im Dienste des, der sie gegeben hat. In seinem Zimmer hing ein Bild der Maria mit dem Jesusknaben; zu seinen nächsten Freunden gehörte der Maler Lukas Cranach, der ihm auch seine Bücher illustrierte.*) Bereits im März 1518 hat er Ursache, dem Nürnberger Meister Dürer für übersandte Bilder aufrichtigst zu danken;**) sein Tod erregt ihm innige Teilnahme.***) Auch über die großen Künstler in Italien hat er sich gelegentlich lobend ausgesprochen†) „Denn sie könnten der Natur so meisterlich und eigentlich nachfolgen und nachahmen in Gemälden, daß sie nicht allein die rechte natürliche Farbe und Gestalt an allen Gliedern geben, sondern auch die Geberde, als lebten und bewegten sie sich". Der größte Maler Deutschlands, Albrecht Dürer, gehört dem Protestantismus an; nicht nur in klaren Äußernngen hat er sich zu demselben bekannt, sondern auch in seiner Kunst die neuen Ideen zum Ausdruck gebracht. In seinen berühmten Apostelbildern (in München) liegt ein Protest gegen den angeblichen Primat des Petrus, indem Petrus hier in den Hintergrund gerückt ist, während Paulus, der klassische Zeuge des neuen Glaubens, als der Hervorragendere erscheint.††) Für die Ausschreitungen der bilderstürmenden Schwarmgeister und die ängstliche Vorsicht der Reformierten gegenüber dem bildnerischen Schmuck im und am Gotteshause darf der Protestantismus als solcher nicht verantwortlich gemacht werden. Seine freie, evangelische Art, welche, indem sie den Menschen an Gott bindet, ihm die Herrschaft über die Welt aufschließt und die irdische ehrliche Berufsübung als eine sittliche That im Dienste des Reiches Gottes aufweist, macht ihn vor Allem geeignet, in dem schönen Schmuck der Kunst sich heimisch zu fühlen und die lebendigen Kräfte zu entfalten, welche diesen Schmuck zu wirken geeignet sind. Man darf die Frage, ob der Katholizismus oder der Protestantismus der Kunst förderlicher sich erwiesen habe, nicht so lösen wollen, daß man Namen gegen Namen setzt, sondern so, daß man

*) J. Köstlin, Martin Luther, Elberf. 1883, Bd. 2, S. 513 f.

**) Zucker, Dürers Stellung zur Reformation, Erlangen 1886, S. 9.

***) Zucker a. a. O., S. 56 f.

†) Tischreden E. A., Bd. 62, S. 338.

††) Über die konfessionelle Stellung Dürers vgl. die angeführte gründliche Untersuchung von Zucker. Römischerseits sind trotzdem neuerdings wiederholte Versuche gemacht worden, Dürer als einen Ernüchterten und später zum katholischen Bekenntnis Zurückgekehrten darzustellen.

Wesen und Ziel der Kunst auf ihre innere Verwandtschaft mit Wesen und Ziel der einen und der andern Konfession erprobt. Dabei wird sich zeigen, daß die dualistische Ethik des Katholizismus in Wahrheit nur streng kirchliche Kunst als echte Kunst anerkennen kann, während die Weltanschauung des Protestantismus nicht den kirchlichen Maßstab, sondern den allgemeinen künstlerischen Maßstab, allerdings in höchster idealer Fassung, als zureichend weiß. So wenig es eine protestantische Kunst gibt, gibt es eine katholische Kunst. „Die Kunst, welche Dienst und Vorschriften der Kirche bei Seite lassend, nur aus der innersten Notwendigkeit höchster Poesie schafft, diese ist erst in Wahrheit freie Kunst.“ Aber „darin besteht die Unentbehrlichkeit der christlichen Stoffe für die Kunst, darin liegt es, daß sie schlechthin die Höhe künstlerischen Schaffens bezeichnen, darin wurzelt die Bürgschaft ihrer ewigen Fortentwickelung, daß sie die höchsten Ideen der Menschheit versinnlichen“.*)

Zu diesem Abschnitt ist noch hinzuweisen auf Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Heidelb. 1869 a. v. OO.; Laveleye, Protestantismus u. Katholicismus in ihren Beziehungen zur Freiheit u. Wohlfahrt der Völker, deutsche Ausg., Nördlingen 1875; Derselbe, Die relig. Zukunft der civilisirten Völker, ebend. 1875; Mariano, Christenthum, Katholic. und Kultur, deutsch, Leipz. 1880; Herbst, Die Bedeutung der evang. Kirche für unsere nationale Kultur, Halle 1881; Schlottmann, Erasmus redivivus seu de Curia Romana hucusque insanabili, Halle 1883. 1889; Jacobi, Streiflichter auf Religion, Politik u. Universitäten der Centrumspartei, Halle 1883.

Zusatz. In Perrones Kontrovers-Katechismus findet sich in der italienischen Ausgabe (Catechismo intorno al Protestantismo, Napoli 1861, S. 59) folgendes, in der deutschen Übertragung wohlweislich bei Seite geschobene Zukunftsbild für Italien entworfen, im Falle der Protestantismus dort die Oberhand gewinnen würde: „Italien würde der Schauplatz wütendster Bürgerkriege werden; Bürgerblut würde in Stadt und Land fließen; alle wohlthätigen Institute würden beseitigt, über alle Guten grausame Maßregeln verhängt, die herrlichen Bauten, auf die unsere Halbinsel so stolz ist, würden zerstört und endloser gegenseitiger Haß gesäet werden. Das ist auch in Deutschland, in Holland, in den Nordreichen, in England Jahrhunderte hindurch so gewesen, und man braucht nur ein wenig die Geschichte zu kennen, um zu wissen, welches Elend der Protestantismus in den katholischen Ländern, in denen er sich festzusetzen versuchte, angerichtet hat.“ — So schreibt ein Mann, der zu den angesehensten Dogmatikern der Kurie in diesem Jahrhundert zählt. Ähnliches über die dem Protestantismus wesenhafte Barbarei ist in den „Bellezze del Protestantismo“ (2. Aufl., Napoli 1870, S. 210 ff.) zu lesen. Auch ein deutscher Konvertit bringt es fertig, die Kulturleistungen beider Konfessionen so abzuwägen: „In die katholischen Jahrhunderte von 1200—1500 fällt die Entwickelung der gotischen Architektur, die herrlichste Poesie des Mittelalters in Deutschland und Frankreich, wie in Italien (ich erinnere nur an Dante). In diese Zeit fällt die Erfindung des Schießpulvers und der Buchdruckerkunst, die Auffindung des Seewegs um Afrika und die Entdeckung von Amerika; in diese Zeit fällt die großartige Blüte der reichen deutschen Hansa und des Handwerks.“ — „In die protestantischen Jahrhunderte von 1500—1800 fällt der dreißigjährige Krieg, welcher Deutschland der Hälfte seiner Bevölkerung beraubte und ganze Gegenden verwüstete, in diese Zeit fällt jener Fürstendespotismus, kraft dessen jeder kleine deutsche Potentat im Versailler Hofe Ludwigs XIV. sein unerreichbares Vorbild erblickte; in diese Zeit endlich fällt die französische Revolution, und als Grenzpfahl am Ausgange derselben steht der gänzliche Zusammenbruch des heiligen römischen Reichs deutscher Zunge“ (L. v. Hammerstein, Edgar, S. 208). Daß der dreißigjährige Krieg durch den Papst und die katholischen Fürstenmächte angezettelt und von den Jesuiten nach Kräften unterhalten worden ist, daß Ludwig XIV. ein echt katholischer Fürst war und die französische Revolution in einem katholischen Lande aufwuchs und ihre Orgien feierte, und das heilige römische Reich schon vor d. J. 1500 eine schattenhafte Existenz war — diese Dinge sind dem Übereifer des Polemikers leider entgangen, der so, statt den Protestantismus anzuklagen, den Katholizismus auf die Anklagebank bringt.

---

*) Herm. Riegel, Cornelius, der Meister der deutschen Malerei, Hann. 1870 S. 188, 186.

3. Die Lehre von den Heilsmitteln.

I. Das Wesen der Heilsmittel.

Zur Rechtfertigung und Heiligung hat Gott durch Christus sieben heilige Handlungen, Sakramente, eingesetzt, in welchen unter sichtbaren Zeichen himmlische Gnadengaben mitgeteilt werden. Ihre rechtmäßige, ex opere operato sich vollziehende Wirkung wird bestimmt durch den stiftungsmäßigen Vollzug und die Intention des Spenders. Zum segensreichen Empfang ist Glaube nicht erforderlich; es genügt, daß der Empfänger keinen „Riegel" vorschiebt. Drei dieser Sakramente — Taufe, Firmung, Ordination — rufen einen unverlierbaren Charakter hervor, dürfen demnach nicht wiederholt werden. Cat. Rom. II, 1, 1 ff. Conc. Trid. VII.

Zum Begriff des Sakraments gehört die göttliche Einsetzung. Die Kirche hat kein Recht dazu. Sie ist nur die Spenderin kraft göttlichen Auftrags. Das Tridentinum hat die Siebenzahl feierlich sanktioniert und in Verbindung damit die aufgezählten sieben Sakramente als von Christus eingesetzt bezeichnet. Neuere Theologen haben sich zögernder über die Siebenzahl geäußert. Klee (Dogm. II, S. 93) meint: „Aus der hl. Schrift läßt sich nichts für diese Heptas überhaupt, desgleichen auch nichts Entscheidendes für alle einzelnen Glieder derselben aufbringen, aber ebensowenig läßt sich hier irgendwas Bestimmtes und Entscheidendes dagegen anführen. . . . Aber auch aus der Tradition läßt sich nichts Schlagendes gegen diese Lehre vorbringen." Von anderer Seite wird sogar zugestanden: wenn auch die Kirche als solche bis in das Mittelalter herab nicht ausdrücklich sieben Sakramente zähle, „so spricht sie ebensowenig von nur zwei oder drei Sakramenten, und es handelt sich auch hier nicht darum, daß von der Kirche sieben Sakramente ausdrücklich gezählt worden seien, sondern nur darum, daß sie unsere jetzigen sieben Sakr. von jeher gekannt und als wahrhafte Sakr. behandelt habe" (Wetzer u. Weltes Kirchenlex., 1. Aufl., IX, S. 527). Zur Gültigkeit eines Sakraments ist, abgesehen von der richtigen Handlung desselben, erforderlich seitens des Spenders die Intentio id faciendi quod ecclesia facit. Diese Intention soll womöglich eine aktive sein, doch genügt auch eine virtuale, nicht aber die habituale (vgl. Bellarmin). Dieser Wille ist in letzter Instanz der Wille Christi, weiterhin der Wille der Kirche. Wenn dieser Wille im Spender ausfällt, so wird die Handlung eine rein physische ohne sakramentale Wirkung. Daneben wird die Objektivität der Sakramente festgestellt durch den Satz, daß es ex opere operato wirke, was die römischen Theologen nicht übereinstimmend erklären, womit aber jedenfalls die erfolgreiche Wirkung des Sakraments, unabhängig von einer Stimmung des Subjekts, ausgedrückt werden soll. Andererseits wird als zum heilsamen Empfange des Sakraments notwendig bezeichnet, daß der Empfänger keinen „Riegel" vorschiebe.

„Das Dogma der kath. Kirche ist nur die mittlere Durchschnittssumme zwischen den theologischen Meinungen der Scholastiker, dadurch gewonnen, daß man das Gemeinsame, oft nur die Schlagwörter, hinter denen die entgegengesetzten Ansichten sich bergen, aufgriff und zum Dogma stempelte, aber sich sorgfältig hütete, die Differenzen zu bereichern. — So unsicher darum der Grund ist, so schwankend zeigt sich das Gebäude selbst: es macht nach keiner Seite hin den erhebenden Eindruck unmittelbarer, urkräftiger Glaubensfrische, sondern verrät überall die Raffinerie der diplomatischen Transaktion. Wie Rom seine Konkordate schließt, so macht es auch sein Dogma."*) Dieses allgemeine Urteil, welches im Anschluß an die Darstellung und Beleuchtung des römischen Sakramentsbegriffs ausgesprochen ist, bewährt sich an diesem in seinem vollen Umfange. Aber nicht nur verschiedene theologische Auffassungen, sondern auch Rücksichten, die sich thatsächlich ausschließen, sind hier zusammengefaßt, so gut es möglich war, aber doch nicht so fest, daß die Scheidelinien nicht mehr erkennbar wären.

Unter der Wirkung ex opere operato ist, wie sehr auch in der genauern Fassung des Begriffs die Meinungen der Theologen auseinandergehen, jeden=

*) Steitz=Hauck, in PRE.², Bd. XIII, S. 283, Art. „Sakrament".

falls verstanden, daß das Sakrament durch den ordnungsmäßigen Vollzug, unabhängig von irgend einem außer ihm liegenden Moment, wirksam wird. Steht dies fest, so hat die priesterliche Intention keinen Einfluß auf dasselbe. Wird also ein solcher Einfluß angenommen, so erfährt jener feststehende Begriff eine Einschränkung. Es gibt keinen Kompromiß zwischen dem Einen und dem Andern. Entweder besteht das Eine zu Recht oder das Andere. Dieser innere Widerspruch ist geschichtlich aus dem Bestreben entsprungen, dem Priestertum eine persönliche Mitwirkung bei der Sakramentsspendung zu verschaffen. Es ist eine Konzession an den priesterlichen Stand. Allerdings eine Konzession bedenklicher, ja gefährlicher Art. Denn wie sehr auch die Theologen z. B. Bellarmin diese erforderliche Intention auf ein Minimum reduziert haben, das Sakrament bedarf ihrer in irgend einer Form zur Giltigkeit. Der Empfänger des Sakraments wird dadurch, wenn er es ernst nimmt, in einer gewissen Unsicherheit gehalten. Er vermag wohl den richtigen Vollzug der Handlung, nicht aber die Willensrichtung des Ministranten zu kontrollieren. Das Sakrament kann aber dem Gewissen nur dann seinen festen Trost gewähren, wenn es in unerschütterlicher, zweifelloser Glaubensgewißheit empfangen wird. Die im Sakrament verheißenen Gnadengaben Gottes müssen mit voller Sicherheit und Festigkeit sich darbieten.

Während in diesem Punkte die römische Sakramentslehre subjektiv ist, setzt sie, freilich im Widerspruche dazu, auf der andern Seite eine magische Wirkung des Sakraments, insofern sie die heilsame Frucht desselben auch denen zukommen läßt, die sich passiv verhalten. Aber die lebendigen Kräfte Gottes wollen lebendig, das heißt in lebendigem Glauben, in lebendiger Hingabe an Gott angeeignet werden. Das Sakrament fordert Glauben und wird „ohne Glauben vergeblich gebraucht" (August. Art. XXIV). Es sind nötig dazu „eitel gläubige Herzen" (Kl. Katech.). Der Glaube macht nicht das Sakrament, aber er gewinnt es sich als Heilsmittel. Die römische Vorstellung mißkennt das Wesen göttlicher Gnade, die nicht naturhaft wirkt, sondern angeeignet und dadurch persönlich gemacht sein will.

Was die Zahl der Sakramente anbetrifft, so ist der Begriff sacramentum lange Zeit ein umfassenderer gewesen. In der alten Kirche sind auch die Handauflegung, die Fußwaschung und andere kirchliche Handlungen darunter gefaßt worden, doch so daß Taufe und Abendmahl stets als die eigentlichen Sakramente sich behaupteten. Dieses Schwanken dauert auch im Mittelalter noch fort. Erst bei Petrus Lombardus († 1164) tritt uns die Siebenzahl fixiert entgegen. Diese Thatsachen dürfen als zuverlässiges Zeugnis gelten, daß die römische Kirche eine feste Tradition hierüber nicht hatte. So erklärt sich auch die vorsichtige Ausdrucksweise moderner römischer Dogmatiker.

Der Kardinal Petrus Damiani († 1072) zählt, um einige Einzelheiten anzuführen, in seiner 69. Rede 12 Sakramente; an einer anderen Stelle noch mehr. Und er war der Freund des Papstes Gregor VII., der doch im Besitz zuverlässiger Überlieferung gewesen sein müßte, wenn es eine solche gegeben hätte. Lanfranc († 1089) zählt 5; Hildebert von Tours († 1134) 9, an einer anderen Stelle 10, Bernhard von Clairvaux († 1153) 10, die Synode zu Rheims (a. 1049) 7, aber darunter Begräbnis und Leichenfeierlichkeiten; der Kardinal Humbert († ca. 1060) 6 [darunter die Kirchweihe]; auch Innocenz III. offenbart noch ein auffallendes Schwanken, ebenso das dritte Laterankonzil (1179). Vgl. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwickelung innerhalb d. abendl. Kirche bis zum Konzil v. Trient, Breslau 1864, S. 79 ff.; auch desselben Monographie Doctrinae Romanae de numero sacramentorum septenario rationes historicae, Vratisl. 1859.

II. Die Taufe.

Die Taufe ist, indem sie den Zugang zur Kirche eröffnet, Bedingung des Heils. Sie kann auch von Ketzern und Nichtchristen vollzogen werden, wenn es in der richtigen Form geschieht. Alle in dieser Weise Getauften unterstehen, wenn auch nicht thatsächlich, so doch rechtlich der Kirche. Zu den Wirkungen der Taufe gehört die Austilgung der Erbsünde. C. Trid. VII. Cat. Rom. II, 2, 1 ff.

Im Falle die richtige Form — das Taufen auf die hl. Dreieinigkeit — beobachtet wird und die Intention vorhanden ist, können auch Laien und Frauen, ja auch solche, die außerhalb der Kirche stehen, dieses Sakrament vollgültig vollziehen (Cat. Rom. II, 2, 18, mit Berufung auf Conc. Trid.). Darin zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes, welcher, da dieses Sakrament zum Heil notwendig ist, niemanden von der Darreichung desselben ausschließen wollte (Cat. Rom., a. a. O.). Da die Taufe einen unvertilgbaren Charakter verleiht, ist ihre Wiederholung nur bei gänzlicher Unwissenheit, aber auch dann nur mit bedingender Formel zulässig (Cat. Rom. II, 2, 41). Wo der Fall dunkel ist, soll mit der Einschränkung getauft werden: Si baptizatus es, te iterum non baptizo; si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine u. s. w. Die Paten — höchstens zwei — sollen nur rechtgläubige Christen sein. Es entsteht unter ihnen eine geistliche Verwandtschaft, welche ein Ehehindernis schafft.

Die evangelische Kirche ist mit der römischen einig in der Anerkennung des sakramentalen Charakters der Taufe und in der Übung der Kindertaufe. Die wichtigsten Differenzen sind: 1) die Taufe kann gültig nur in der Kirche vollzogen werden, da Christus sie seiner Kirche als Sakrament gegeben hat; demnach sind Taufen, die durch Nicht-Christen vollzogen werden, wertlos. 2) Sie hebt nicht die Erbsünde auf, sondern „wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten" (Kl. Kat.). Wenn die römische Dogmatik eine indifferente concupiscentia übrig bleiben läßt, an welcher, als dem „Zunder" die Sünde sich immer wieder neu entzünde, so widerspricht dem Schrift und Erfahrung. Die Schrift weiß nichts von einem indifferenten Verhalten des Menschenherzens zu Gott; entweder ist ihm dieses zugewendet oder abgewendet. Die Erfahrung bestätigt dies. Die Erbsünde bleibt auch nach der Taufe in dem Menschen, „bedarf des Mittlers Christi, daß sie uns Gott nicht zurechne, und ohne Unterlaß des Lichts und Wirkung des hl. Geistes, durch welchen sie ausgefeget und getötet werde" (Apol. Aug. De peccato orig.).

Im Gegensatz zu dem seinerzeit von dem römischen Bischofe Stephan I. im Ketzertaufstreite ausgesprochenen und von der römischen Kirche in frühern Jahrhunderten befolgten Grundsatze, Ketzer, die auf die hl. Dreieinigkeit getauft sind, durch Handauflegung aufzunehmen, wird neuerdings die Gepflogenheit geübt, übertretende Protestanten, die rechtmäßig getauft sind, „katholisch" zu taufen. Es spricht sich darin die intolerante Überhebung des modernen Ultramontanismus aus, die uns Evangelische indes hoffentlich nicht veranlassen wird, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.*)

Zu vgl. Höfling, Das Sakrament der Taufe, Erl. 1846 ff., 2 Tle.

III. Die Firmung.

Für den heranwachsenden Christen ist zur Stärkung im Kampfe des Lebens die Firmung bestimmt, welche Christus bei seinem letzten Mahle anordnete. Conc. Trid. VII, Cat. Rom. II, 3, 1 ff.

---

*) Vgl. Evang. KZtg. 1889, Sp. 129 ff.: „Vom Greuel der Wiedertaufe".

Die Firmung (confirmatio, sacramentum chrismatis) ist im N. T. bezeugt durch die Sitte der Handauflegung als einer Handlung, welche den hl. Geist mitteilt (Apg. 8, 14–17. 19, 1–6; Hebr. 6, 1–4). Die Einsetzung läßt sich nicht bestimmt nachweisen, ergibt sich aber aus dem Vorhandensein des Sakraments. Als ältesten Zeugen für dasselbe führt der Cat. Rom. den römischen Bischof Fabianus an.

Die angeführten Stellen setzen die Möglichkeit einer Taufe ohne die in der Handauflegung gegebene Geistesmitteilung. Diese gehört also zur Taufe, und wo sie der Taufe fehlt, ist die Taufe unvollständig, unvollkommen. Etwas anderes ist die Firmung der römischen Kirche, die als ein selbständiges Sakrament neben dem Sakrament der Taufe steht. Damit ist eine Anomalie zur Regel gemacht. Die alte Kirche kennt als Regel nur die Handauflegung in der Taufe, ja diese bildete den Höhepunkt in dem Taufakte. Auch nicht einmal die Sitte, die zu der Kirche zurückkehrenden Ketzer durch Handauflegung aufzunehmen, sofern sie die Taufe in rechter Form erhalten, hat eine Änderung hervorgerufen; doch mag in ihr der Ausgang der seit dem 4. Jahrhundert in der Kirche vereinzelt auftretenden Anschauung liegen, welche der Handauflegung eine sakramentale Bedeutung beizulegen geneigt war. Da hierin ein hierarchisches Interesse zur Geltung kam, insofern die Handauflegung dem Bischof ausschließlich vorbehalten war, was von der Taufe nicht gilt, so begreift man, daß diese Meinung am Ausgange der altchristlichen Zeit herrschend wurde und im Mittelalter die kirchliche Sanktion erhielt. Demnach ist das Sakrament erst im Laufe der Zeit das geworden, was es ist, und ist seiner Herkunft nach ein integrierendes Stück der Taufe. Die Berufung auf Fabianus ist unstatthaft, da sie mit einer Fabel rechnen muß. Das Zeugnis der altchristlichen Inschriften ist nur durch falsche Auslegung für die römische Lehre beweiskräftig zu machen.

3. vgl. darüber Oderici Sylloge inscript. 267 f.; de Rossi, Bull. di archeol. crist. 1869; Kraus, RE. I, S. 515 f. Letzterer bringt folgendes Material bei: quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit (bezieht sich auf das Begräbnis oder wahrscheinlicher auf die Taufe) — Legitimae neophytae u. s. w. consignatae a Liberio papa (consignare, versiegeln ist = taufen); Grabschrift des Marea (de Rossi, S. 17 ff.): tuque sacerdotes docuisti crismate sancto | tangere bis nullum judice posse Deo, „wo allerdings nicht ausgeschlossen erscheint, daß an die Wiederholung der Priesterweihe, nicht an das Chrisma zu denken ist" (Kraus). Jedenfalls ist der Ausdruck so weit, daß die Worte nicht für die Firmung verwertet werden können. — Griechisches Epitaph von der Via Latina, worin *λουτροῖς χρεισαμένη Χυ (= Χριστοῦ) μύρον ἄφθιτον ἁγνόν* (hier weist *λουτροῖς* mit aller Deutlichkeit auf die Taufe). — Qui gratiam sanctam consecutus est. De Rossi und Kraus sprechen die Vermutung aus, daß consequi hier Taufe und Firmung in sich schließe. Diese Vermutung hat indeß keinen Wert, so lange sie nicht fundiert ist. — Inschrift in der ehemaligen vatikanischen Basilika „aus der Zeit oder von der Hand des Damasus", wo der Ausdruck cruce suscepta (tu cruce suscepta mundi vitare procellas) sich auf die Firmung beziehe. Indeß da vorher nur von der Taufe die Rede ist, so liegt es näher, an die mit derselben verbundene Salbung zu denken. — Das Epigramm auf das Grab des Chlodwig (Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule I, 287): mox purgatus aquis et Christi fonte renatus || Fragrantem gessit infuso chrismate crinem. Auch hier ist nur an das Taufchrisma zu denken. — Endlich die Grabschrift eines fünfjährigen Knaben mit den Worten bimus trimus consecutus est, wo indeß bimus trimus nicht die „Aufeinanderfolge zweier sakramentaler Handlungen im zweiten und dritten Jahre des Knaben" bezeichnet, sondern wie plus minus das ungefähre Alter umschreibt.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß dieses Sakrament nichts gibt, was nicht Taufe und Abendmahl geben; zudem steht es mit der Wirkung des character indelebilis in Widerspruch zu der Taufe, die ebendenselben hervorruft. Auch daran läßt sich ersehen, daß diese Handlung erst allmählich in die Reihe der Sakramente eingeschoben ist.

Rechtspflege innerhalb der Menschheit. Darin ist sie souverän, und der Christ hat ihr, auch wenn sie eine andersgläubige ist, unbedingt Gehorsam zu leisten. Mit derselben Klarheit wie der Apostel Paulus stellt auch Petrus diese Forderung (vgl. 1 Petri 2, 13 ff., wo die Obrigkeit in ihrer Verfassung, Organisation richtig als „menschliche Ordnung" bezeichnet wird). Dieser Gehorsam setzt nur da aus, wo die staatliche Gewalt, ihre Grenzen überschreitend, in das geistliche Gebiet eingreift (Matth. 22, 21 und Apostelgesch. 4, 19; 5, 29, wo Petrus nur in geistlichen Dingen das Recht der Obrigkeit bestreitet). „Über die Seele kann und will Gott niemanden lassen regieren denn sich selbst allein. Es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu kann man niemand zwingen. Darum wo weltlich Gewalt sich vermisset, den Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet die Seelen" (Luther).

Die Reformation hat an diese Gedankenreihe wieder angeknüpft. „Wenn sie überhaupt die erneute Geltendmachung dieses Briefes (an die Römer) ist, so hat speziell auch diese Stelle (Röm. 13, 1 ff.) in derselben und im Zusammenhang der Gedanken Luthers eine erneute Bedeutung gewonnen. Oft genug geht der deutsche Reformator in seiner erneuten Würdigung der Obrigkeit und des staatlichen Gemeinlebens gerade auf diese apostolische Belehrung zurück."*) Die lutherischen Bekenntnisschriften betonen mit Nachdruck den Unterschied und die Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt. Geistliche Gewalt soll nicht „in ein fremd Amt fallen, soll nicht Könige setzen oder entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam der Oberkeit nicht aufheben oder zerrütten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln" (Berufung auf Joh. 18, 36; Luk. 12, 14; Phil. 3, 20; 2 Kor. 10, 4). „Diesergestalt unterscheiden die Unsern beide Regiment und Gewalt-Amt, und heißen sie beide als die höchste Gabe Gottes auf Erden in Ehren halten." (Conf. August. II Art. VII). Ebenso die Apologie (Art. XVI): „Das Evangelium bringet nicht neue Gesetze im Weltregiment, sondern gebeut und will haben, daß wir den Gesetzen sollen gehorsam sein und der Oberkeit, darunter wir wohnen, es sein Heiden oder Christen und daß wir in solchem Gehorsam unsere Liebe erzeigen sollen." Soweit die Kirche eine äußere Rechtsordnung ist, hat sie sich den Rechtsordnungen des Staates zu fügen. „Hierin ist der Staat souverän, auch gegenüber der Kirche, und er braucht diese seine Kompetenz nicht von der Genehmigung der Kirche abhängig oder zu einer Sache des Kompromisses oder Konkordats mit der Kirche zu machen."**) Doch gilt dies nur von den Formen dieser Rechtsordnungen, nicht von dem Inhalte derselben. Indem die römische Kirche die Auktorität der Staates von der Auktorität der Kirche abhängig macht, hebt sie die eigentümliche Rechtssphäre desselben auf oder erkennt sie nur als ein von ihr ausgegangenes Lehen an. Dadurch wird der Staat in steter Unruhe, ja Verwirrung gehalten, denn sein Beruf und seine Eigentümlichkeit verwehren ihm, seine Rechtsordnungen und seine Rechtspflege nach den Normen irgend eines kirchlichen Organismus zu gestalten,

---

*) Luthardt, Römerbrief, Nördlingen 1887, S. 421 (in Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar, Neues Testam. 3. Abt.).

**) Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen, Leipzig 1880, S. 128.

was doch etwas anderes ist als die Herrschaft des christlichen Geistes im öffentlichen Leben. Auch der Führer derjenigen parlamentarischen Partei, welche gegenwärtig den ultramontanen Katholizismus vertritt, hat öffentlich die Bestimmtheit dieser Partei durch die Kirchenlehre anerkannt und als Lebensbedingung ausgesprochen. „Wenn wir hier erscheinen," äußerte Windthorst auf der Katholikenversammlung in Münster i. J. 1885, „zu Ihnen sprechen und die Herren Bischöfe hier sehen, dann vergegenwärtigen wir uns immer die Frage: sind wir auch im vollen und ganzen Einverständnis mit der Lehre der Kirche und mit den Autoritäten? In dem Augenblick, wo wir auch nur eine Linie davon abwichen, wären wir unwiederbringlich verloren und unser Gewissen wäre schwer belastet."*) Ein römisch-katholischer Parlamentarier ist auch in politischen Dingen an die Dogmatik und Ethik seiner Kirche gebunden, nur wird hier manches mit dem Satze tolerari potest zugedeckt, so etwa die Äußerung des ebengenannten Parteiführers, daß ihn der Papst in politischen Dingen nichts angehe. Er geht ihn aber sehr viel an. Sowenig Staat und Kirche sich ausschließen, sowenig können sie gegenseitig die Grundsätze und die Weise ihres Handelns austauschen und sich in irgend ein Verhältnis des Ineinanderseins setzen. Das würde entweder zur Theokratie oder zum kirchlichen Byzantinismus führen. Letztern kann keine Kirche, erstere kein Staat auf die Dauer ertragen. Auch die katholischen Staaten der Gegenwart stehen auf dem in der Reformation ausgesprochenen Prinzip der Selbständigkeit des staatlichen Gebiets gegenüber der geistlichen Gewalt. Die römische Kirche hat die Entfaltung und das siegreiche Vordringen dieses Gedankens auch da nicht hindern können, wo ihr religiöser Einfluß noch in voller Wirkung steht oder stand, ohne freilich ihre Anschauung über das Verhältnis der Staaten zu ihr aufzugeben. Der Anspruch auf Weltherrschaft ist geblieben, und er wird bleiben, solange die römische Kirche als solche bleibt, da er eine wesenhafte Eigenschaft derselben ist.

Eine Anerkennung des modernen Staatsbegriffs würde auch eine Anerkennung der **Religions- und Gewissensfreiheit** bedeuten, zu welcher heute nicht nur protestantische Staaten sich bekennen. Der Syllabus verdammt diese Freiheit, da sie Sittenlosigkeit und die Pest des Indifferentismus erzeuge (§§ 77. 78). Daher hat auch der Westfälische Friede, welcher den Protestanten Religionsfreiheit gewährte, einen Protest der Kurie hervorgerufen. Die Verwerfung der Kultusfreiheit folgt unmittelbar aus der Einheit und Ausschließlichkeit der römischen Kirche. Kein Glied dieser Kirche kann jene Freiheit befürworten, „ohne einen Akt des Abfalls zu begehen." Nur dann darf sie „geduldet" werden, „wenn die große Zahl der Irrenden sie durchaus notwendig und unvermeidlich macht." „Der Verkauf von Giftpflanzen kann nicht wohl erlaubt sein, neben dem von Heilkräutern. Ein Betrugsrecht kann niemand neben dem Vertragsrecht anerkennen."**)

Wenn dieselbe feierliche päpstliche Verkündigung die Versöhnung des Papsttums mit der **modernen Civilisation** verurteilt (§ 80), so ist darin das Urteil über den modernen Staat und sein Kulturleben deutlich zum Ausdruck

*) Allgem. Ev.luth. Kirchenztg. 1885, Sp. 852.
**) Die kath. Bewegung 1883, S. 520. 519.

gebracht. Es kann in der That keine innere Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit bestehen zwischen dieser Kirche und dem modernen Kulturleben in seiner privaten oder staatlichen Organisation. Eine Versöhnung mit dem römischen Katholizismus wäre nur mit dem Aufgeben der idealen Güter in Staat und Gesellschaft zu erkaufen, welche die größte Periode der deutschen Geschichte, das 16. Jahrhundert, uns erworben hat.

In der Konsequenz dieser Anschauungen liegt die vaterlandslose Gesinnung des internationalen Ultramontanismus, für welchen die historischen Staatenbildungen nur ephemere Erscheinungen sind, an die kein ernsthaftes Interesse sich knüpft, und die nur darnach beurteilt werden, wie weit die Kirche Nutzen davon hat. Aus solcher Stimmung kann die Drohung hervorgehen: „Das sog. deutsche Reich existiert für uns nur als eine vorübergehende Gewitterwolke. Denkt an die wandelnde Gerechtigkeit Gottes, die Internationale, welche Gottes und der Menschen Recht an Euch rächen wird."*) Oder will man diese Stimme gering anschlagen, so hat eines der angesehensten Organe des modernen Katholizismus die nicht minder unerhörte Äußerung gewagt: „Derselbe Glockenschlag, der die Todesstunde des modernen Staates verkündigt, wird zum Festgeläute der Freiheit der katholischen Völker, denn in demselben Augenblick sind die Fesseln gebrochen, die sie bis dahin zu politischer Machtlosigkeit verdammten."**)

Die römische Beurteilung des Staates knüpft an Thomas von Aquino an, obwohl er nicht der Erfinder derselben ist. Ihm gilt der Staat nur als Vorstufe der Kirche. Dem Papste gehorchen alle Fürsten. Es hängt von der Kirche ab, zu entscheiden, ob einem ungläubigen Herrscher zu gehorchen ist oder nicht.***)

Diesem Thatbestande gegenüber klingt es doppelt befremdlich, daß Leo XIII. zu derselben Zeit, wo er den Protestantismus als die Wurzel des Anarchismus und revolutionärer Auflehnung gegen die Staatsordnung bezeichnet, die römische Kirche als Stütze des Thrones preist und in diesem Sinne sie den Fürsten empfiehlt, freilich in der Voraussetzung, daß sie in den vollen Besitz der ihr notwendigen „freien Bewegung" gesetzt werde.†) Diese Hilfe wäre doch nur zu erkaufen durch ein sich Unterordnen des Staates unter die Kirche. Aber auch abgesehen davon, könnte diese Kirche wirklich den Gehorsam der Unterthanen gewährleisten? Sie hat es weder in Frankreich, noch in Spanien, noch in Italien gekonnt. In Italien war sie die erbittertste Feindin des „piemontesischen" Königtums. Dennoch hat dieses gesiegt, und die von ihr mit allen Kräften gestützten Dynastien sind untergegangen. Auch den Kaiser Napoleon III. und die Königin Isabella hat das Wohlwollen und die Parteinahme des Klerus nicht retten können. In allen drei Ländern aber ist der Katholizismus die vorherrschende Konfession. Oder wer möchte behaupten, daß in den protestantischen Staaten — in Preußen, England und sonst —

*) Aus dem Münchener „Vaterland" (nach Hase, Polemik, 4. Aufl., S. 589).

**) Historisch-politische Blätter 1872 Bd. LXX H. 4, S. 273. (Der ganze Artikel ist höchst instruktiv).

***) Eucken, Die Philosophie des Thomas v. Aquino, S. 38 ff. Daselbst ist auch auf die Schädigung hingewiesen, welche die mittelalterliche Kirche aus dieser Stellungnahme zum Staate erfuhr.

†) Encyklika v. 28. Dez. 1878, S. 10. 19 u. sonst (Ausg. von Melchers, Köln 1880).

die Unterthanentreue geringer oder weniger dauerhafter sei als in katholischen? Im Gegenteil, es ist selbstverständlich, daß da, wo der Staat als eine göttliche Ordnung eigener Art aufgefaßt und als eine selbständige sittliche Größe neben der Kirche anerkannt wird, sein Ansehen und die Verpflichtung zur Hingabe an ihn besser gewahrt wird als da, wo dieser Organismus als ein unvollkommener, ungöttlicher, aus Sünde stammender vorgestellt wird.

Es sei gestattet, diesen Abschnitt mit den Worten eines feinsinnigen Beurteilers des römischen Katholizismus zu beschließen:

„Wenn infolge der geschichtlichen Entwickelung des staatlichen und kirchlichen Lebens der Streit der entgegengesetzten Mächte längere Zeit in den Hintergrund tritt und die Schärfe des Gegensatzes sich abstumpft durch Akkomodationen und Konzessionen von beiden Seiten, so muß er vermöge der ewigen Antinomie der dualistischen Prinzipien unter günstigen Verhältnissen nur um so heftiger und energischer hervorbrechen. So ist die Kirche, nicht bloß im Verhältnis zur Welt und Sünde, sondern der Natur der Sache nach in dem unüberwundenen Gegensatz zum Staat die streitende. Das Ende des Streites wäre nach den Prinzipien dieser Sonderkirche nur der Monismus der Herrschaft der Hierarchie über die geistig-sittliche Organisation der Menschheit; ein Verhältnis der Kirche zum Staat, wie es nach der fortschreitenden Entwickelung der religiös-sittlichen Idee im Staatsleben immer mehr unmöglich wird."*)

XI. Die Kirche und die soziale Frage.

In der Unruhe und den Gefahren sozialer und sozialistischer Bewegungen der Gegenwart bietet die römische Kirche diejenigen Mittel, durch welche allein eine wahrhaft befriedigende Lösung zu gewinnen ist. Der Gehorsam unter ihre Ethik, die Eingliederung in die von ihr ins Leben gerufenen Korporationen und Vereinigungen, die volle Freiheit für sie und ihre Bestrebungen sind der allein gegebene Weg.

Die römische Kirche entfaltet augenblicklich eine rührige soziale Thätigkeit. Neben wissenschaftlichen Theorien und Reflexionen steht in ihr die praktische Arbeit, sich mit dem Sozialismus auseinanderzusetzen.**) Beides geht von der Überzeugung aus, welche in der Encyklika Leos XIII. vom 28. Dezember 1878 mehrfach zum Ausdruck kommt, daß die katholische Kirche der Hafen sei, in welchem die „von furchtbaren Stürmen hin- und hergeworfenen Fürsten und Völker" allein Rettung finden können, und daß die bedrohlichen Erscheinungen des Sozialismus und Anarchismus nie Wirklichkeit geworden wären, „wenn die Lehre der katholischen Kirche und die Auktorität der römischen Päpste bei den Fürsten sowohl als bei den Völkern immer nach Gebühr in Ehren gehalten worden wäre." ***) Warum gerade die römische Kirche und nicht eine der anderen christlichen Konfessionen diese Aufgabe zu leisten im stande ist, erklärt der Erzbischof Melchers daraus, daß diese Kirche „immer und überall" diejenigen Wahrheiten festgehalten hat, mit denen die soziali-

*) A. Baier, Symbolik S. 357. Vgl. auch die Broschüre v. W. Eisenhart, Papst u. Kaiser rc., Halle 1890.

**) Vgl. die lehrreiche Schrift von Wermert, Neuere sozialpolit. Anschauungen im Katholizismus innerhalb Deutschlands, Jena 1885.

***) Sendschreiben d. hl. Vaters Leo XIII. über den Sozialismus nebst erläuternden Bemerkungen des Erzbischofs Paulus Melchers, Köln 1880 S. 18.

stischen Irrtümer erfolgreich zu bekämpfen sind.*) In schärfster Form ist in einer volkswirtschaftlichen geschichtlichen Untersuchung die Gegenbehauptung ausgesprochen worden, „das, wenn Fürsten und Völkern kein anderes Mittel übrig bliebe als ihre Zuflucht zur römischen Kirche, sie sich alsdann einem morschen Wrak anvertrauen würden, mit dem sie rettungslos versinken müßten."**)

Wie faßt die römische Kirche die soziale Frage auf? Und was hat sie bisher zur Lösung derselben geleistet? In der Beantwortung dieser Fragen muß hier begreiflicherweise von den technischen Einzelheiten und dem Detail überhaupt abgesehen werden; es genügt, die Gesamtanschauung und die allgemeine Methode des Katholizismus auf diesem Gebiete festzustellen.

Die zahlreichen verschiedenartigen Vereine, welche die römische Kirche hervorgerufen hat und erhält, haben als gemeinsamen Zug den festen Anschluß an die Kirche.***) Der hl. Joseph ist ihr Schutzpatron. Das Stiftungsfest ist an eine religiöse Feier geschlossen. Geistliche stehen entweder selbst an der Spitze oder haben die geistliche Führung in irgend einer Form. Politik ist ausgeschlossen; sie tritt nur dann auf die Tagesordnung, wenn es gilt, die Interessen der Kirche zu wahren. Das ist um so leichter möglich, da die Vereine eng zusammenhängen. „Gewohnt, derselben Parole zu gehorchen, bilden sie einen geschlossenen Staat im Staate."†) Mit diesen wohlorganisierten Massen wurden die Wahlsiege des Zentrums nicht zum mindesten gewonnen. Die Kirche riß durch diese Vereinsbildung ein gutes Teil des katholischen Volkes an sich. Die soziale Frage gab ihr Gelegenheit, ihre Herrschaft in den breiteren Schichten der katholischen Christenheit zu verstärken oder neu zu begründen. Sie erhob den Anspruch und führte ihn durch, ein „christlich-soziales" Programm aufzustellen. Das hierarchische Herrschaftsprinzip fand ein weites Feld, sich zu entfalten. Die soziale Frage dient also thatsächlich im letzten Grunde nur als Mittel, die Macht der Kirche zu steigern. Daher wird sie dort in stetem Zusammenhang mit der Forderung voller Freiheit für die Kirche gehalten. Daher ferner die Abneigung gegen die Mitarbeit des Staates und die von der Kirche unabhängige Vereinsthätigkeit und soziale Selbsthilfe. „Die christlich-soziale Partei", äußert ein in katholischen Kreisen mit hoher Auktorität umkleideter, deutscher Parlamentarier††), „hat immer mehr und immer intensiver ihre Anstrengungen auf die Erringung und Befestigung der Freiheit der Kirche als das einzig wirksame und ausreichende Mittel zur wirksamen Einschränkung aller sozialistischen Staatsomnipotenz und ihrer Gefahren für die Sozialreform zu richten." Wenn einst der Wunsch

---

*) Sendschreiben d. hl. Vaters Leo XIII. S. 70 ff.

**) Wermert a. a. O. S. 114.

***) Hitze, Die soziale Frage, Paderb. 1877, S. 203: „In der Kirche allein ist der Mutterboden, auf dem die Assoziation gedeiht; diesen gebe man ihr wieder, wenn man ernstlich Früchte will."

†) Wermert a. a. O. S. 73, 80. Vgl. auch die statistischen Mitteilungen S. 83 ff. Nach einer neuesten Statistik (Allgem. Evang. luth. KZtg. 1889, Sp. 846) bestehen im deutschen Reiche allein 282 katholische Arbeitervereine, und zwar 131 Arbeitervereine mit 34,778 Mitgliedern, 48 Knappenvereine mit 8728 Mitgliedern, 33 Vereine jugendlicher Arbeiter mit 5572 Mitgliedern und 20 Arbeiterinnenvereine mit 3161 Mitgliedern, insgesamt 232 Vereine mit 52,238 Mitgliedern. Von 50 Vereinen lagen neueste Angaben noch nicht vor.

††) Schorlemer-Alst bei Perin, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrh., Freib. 1882, S. VII.

nach einer Verbrüderung der Katholiken in der ganzen Welt Wahrheit werden sollte,*) so versteht sich von selbst, daß diese „internationale Assoziation der Katholiken" auch die soziale Frage aufnehmen und in ihrer Weise zu lösen versuchen werde. Was die römische Kirche unter Freiheit versteht, zeigt ihre Geschichte in genügender Deutlichkeit. Diese Freiheit besteht in nichts anderem als in der Unterordnung des Staates unter die Kirche. Es ist dasselbe Unvermögen, die sittliche Bedeutung des Staates zu würdigen, das uns hier an einem besonderen Punkte entgegentritt, und dasselbe Streben nach Herrschaft über denselben. Die Erlangung dieser Freiheit zur Durchführung der sozialen Aufgaben ist an die Vernichtung des modernen Staates gebunden. Diese Vernichtung des Staates ist auch ungescheut in Aussicht gestellt und die Revolution als eine „geistige That" gepriesen worden.**)

Zu demselben Ergebnis muß aber auch das soziale Programm der katholischen Sozialisten führen. Dasselbe sucht nämlich die Lösung der schwebenden wirtschaftlichen Fragen in der Herstellung einer ständischen Organisation der Gesellschaft zur wirksamen Vertretung der Interessen der einzelnen Kreise. Damit ist, wie die moderne Gesellschafsverfassung, so auch die moderne Staatsordnung im Prinzip aufgegeben. Diese „Stände", welche unter Leitung der Kirche ihre besondern Interessen direkt oder indirekt vertreten und von sich aus die soziale Neuordnung vollziehen, sind nur aus dem Material der zertrümmerten Staats- und Gesellschaftsordnung zu organisieren. Damit erweist sich der hierarchisch-ständische Sozialismus als der grundsätzliche Feind des bestehenden Staates, und in dem Maße, als die massenhafte Vereinsbildung dort vorwärts schreitet, vergrößert sich die Gefahr.***)

In dieser Abneigung und dem Kampfe gegen die bestehende Ordnung begegnet sich der klerikale Sozialismus mit dem demokratischen. Aber es besteht auch eine innere Verwandtschaft, der Haß gegen das Kapital. Das ethische Ideal des römischen Katholizismus ist Armut oder, auf einer niedern Stufe, ausreichender Besitz. Der normale Zustand für den Weltmenschen ist, daß derselbe nicht mehr und nicht weniger besitzt, als er braucht. Aber darüber liegt als das Höhere die Besitzlosigkeit. Dem Besitz klebt in jedem Falle etwas Sündhaftes an.†) Mit dieser Anschauung hängt die andere ächt sozialistische auf das engste zusammen, daß nach dem Gesetze der Natur der Besitz gemeinsam und erst infolge des Sündenfalls Privatbesitz geworden sei. „Durch die Sünde", urteilt in diesem Sinne ganz korrekt der Bischof Martin von Paderborn,††) „ward das Eigentum ein mehr oder minder egoistisches

*) Aus einer Rede Windthorsts auf dem Katholikentage in Düsseldorf 1883: „Liegen in dieser von Jahr zu Jahr mehr sich verknüpfenden Verbindung mit auswärtigen Katholiken nicht die Keime einer großen internationalen Assoziation der Katholiken zur Behauptung der Rechte und der Freiheiten ihrer Kirche? Und wie wir es möglich gemacht haben, im Laufe der Zeit eine Versammlung aus Deutschland und Österreich zu schaffen, ... so, meine ich, müßte sich auch allmählich eine internationale Versammlung der Katholiken in der ganzen Welt herstellen lassen" (Wermert S. 37).

**) Hitze bei Wermert a. a. O., S. 64 ff.

***) Genaueres über diesen Sozialismus, dessen radikalster Vertreter der Kaplan Hitze ist, bei Wermert a. a. O., S. 17 ff. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß diese Anschauungen auch in katholischen Kreisen vereinzelt bedenklich erschienen sind.

†) Uhlhorn, Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 2. Aufl., Hann. 1888, S. 19 ff.; dazu Luthardt, Gesch. d. Ethik, Lzg. 1888 a. versch. OO.

††) Handbuch der Moral, 4. Aufl., S. 672.

und erhielt jene Ausschließlichkeit, jene rauhe und spröde Form, die ihm mehr oder weniger auch jetzt noch anklebt. An die Stelle des ursprünglichen Besitzes ist das Privateigentum getreten, und es muß dieses, den Zustand des Falles vorausgesetzt, sogar für notwendig erklärt werden." Das letzte Ziel ist auch im Katholizismus der Kommunismus, von dem sozialistischen Zukunftsstaate nur dadurch unterschieden, daß die Kirche die ordnende und herrschende Macht darin ist. Der Kommunismus des Mönchtums gewährt einige Farben, um sich diesen hierarchischen allgemeinen Kommunismus auszumalen. Es wird auch geradezu neben dieser ständischen Gliederung den Klöstern eine hohe soziale Bedeutung in der Reorganisation der modernen Gesellschaft zuerkannt. Die echt römische Beurteilung des Besitzes verrät sich darin, daß die Mönche als solche gepriesen werden, denen durch das Gelübde der Armut das Geld „wertlos" geworden ist. Die Klosterleute arbeiten nicht um des „schnöden Geldes" willen. „Welch ein Unterschied zwischen der Börse, dem Tempel des Materialismus, und einem Kloster?" Durch ihre Existenz protestieren die Klöster gegen den Materialismus.*) Perin findet sogar in der katholischen Ethik, die am vollkommensten im Mönchtum sich darstellt, die einzige Lösung des Problems der Übervölkerung. Denn indem sie auf der einen Seite die Ehe gestattet, zieht sie ihr auf der andern durch den Cölibat die gehörigen Schranken.**) Während die Orden durch ihr Gebet Gottes Gnade auf das Land herabziehen, „schützen sie den Staat durch ihre Jungfräulichkeit gegen die drohende Gefahr der Übervölkerung."***) Die Charakterisierung der Klöster seitens eines sozialdemokratischen Blattes als „sozialistischer Anstalten" ist als richtig anerkannt worden; sie haben mit dem Satze „Eigentum ist Diebstahl" Ernst gemacht, die Vernichtung der Standesunterschiede ist in ihnen durchgeführt, ihre Verfassung ist kommunistisch. „Wollen die Arbeiter wirklich im kleinen sozialistische Anstalten und Genossenschaften gründen, so bieten die Klöster in der That die schönsten Vorbilder dar."†)

So offenbart sich auch hier die innere Gemeinschaft des katholischen und des demokratischen Sozialismus.

Die Kirche, welche diesen Sozialismus nicht nur nicht abweist, sondern fördert, geht auf gefährlicher Bahn. „Sie flößt den Massen sozialistische Gesinnung ein, sie proklamiert die Volksherrschaft, sie verherrlicht geradezu die Revolution, das alles freilich unter der Kautele christ-katholischer Gesinnung, das alles unter der Voraussetzung, daß sie selbst zuletzt die ganze Bewegung zu beherrschen im stande sein wird. Der Staat wird diskreditiert und die Massen in Fluß gebracht, in der Hoffnung, daß sie dieselben nach ihrem Willen dirigieren kann. Wie, wenn das fehlschlüge? Wie, wenn nun diese Massen, denen man lange genug vorgepredigt hat, daß die heutige Wirtschaftspolitik eine despotische, eine ungerechte ist, ihre Wünsche zuletzt auch realisiert sehen wollen, und sie sind in Wirklichkeit nicht zu realisieren, wie dann? Kann dann nicht auch der Augenblick kommen, in dem das Volk sich

*) Friedlieb, Die soziale Bedeutung der Klöster in der Gegenwart, Würzb. 1877, S. 9 f.

**) Perin, Über den Reichtum in d. christl. Gesellschaft, deutsch, Regensb. 1868, Bd. 2, S. 77. Vgl. auch Reischl, Arbeiterfrage und Sozialismus, Münch. 1871, S. 94.

***) Historisch-polit. Blätter Bd. XXIII, S. 347 ff.

†) Friedlieb a. a. O., S. 97.

um so entschiedener von der Kirche abwendet und die sozialistischen Zukunftspläne, die ihm die Kirche eingeflößt hat, in seiner Weise und nicht in der Weise der Kirche verwirklicht?"*)

Es darf nicht verkannt werden, daß die Vereinsthätigkeit der römischen Kirche einen großen Segen in sich trägt und vielen Tausenden den geistlichen und materiellen Halt wiedergegeben hat, den sie verloren hatten. Mit der ihr eigenen Begabung für das Praktische hat diese Kirche hier wirklich Tüchtiges geleistet. Diese Anerkennung erleidet aber sofort eine Einschränkung bei der Betrachtung der trostlosen sozialen Zustände in den spezifisch katholischen Ländern, in Belgien, Frankreich, Italien. Vergeblich suchen wir hier, wo die Kirche noch eine ungebrochene Macht ist, nach nennenswerten Erfolgen. Aber die römische Kirche ist überhaupt unfähig, die große, ernste, inhaltreiche Frage zu lösen. Sie vermag höchstens mit ihren Mitteln einzelne Mängel der sozialen Zustände, in denen wir uns befinden, aufzuheben. Ihr unevangelisches Lebensideal und ihr hierarchisches Prinzip sind unübersteigliche Hindernisse. Ihre falsche Auffassung der Welt wird sie immer dazu führen, diese Lösung in einer Beherrschung der Gesellschaft durch die Kirche zu suchen. So wird sie, statt aufzubauen, nur die Revolution fördern, und statt zu heilen, nur größere Wunden schlagen. Die Sozialethik des Thomas von Aquino wieder heraufzubeschwören, um die dunkeln Gewalten zu bannen, die drohend vor uns stehen, ist ein vergebliches Bemühen. „Was will man gegenüber allen diesen neu einbrechenden Aufgaben, gegenüber einer welterschütternden Krise mit Thomas anfangen? Soll er Heilmittel für Schäden enthalten, die einer Wendung anhangen, von der er keine Ahnung haben konnte? Oder wollen wir etwa, um mit ihm auszukommen, das ganze moderne Erwerbs- und Verkehrsleben auf den Kopf stellen?"**) Dennoch kommt der römisch-katholische Katholizismus nicht davon los, wenigstens nicht in seinen ethischen Grundanschauungen. Aber bei Thomas bildet die Sozialpolitik einen Teil der Ethik. In ganz anderer Weise, faßt die evangelische Kirche ihre Aufgabe auf diesem Gebiet. Sie hat kein Recht, sich in soziale Theorien einzulassen, „christlich-soziale" Programme zu entwerfen und auf Grund dieser Programme Vereine zu bilden. Sie hat keine andere Vollmacht als das Evangelium zu predigen und die Sakramente zu reichen. Über volkswirtschaftliche Fragen steht ihr kein Urteil zu. Wo sie über diese Linie hinausgeht, verletzt sie das evangelische Grundprinzip (August. Art. XVI. XXVIII) und betritt den verkehrten Weg der römisch-katholischen Sozialpolitik. Die Aufgabe der evangelischen Kirche ist hier vielmehr, den lebendigen Geist des Christentums in den Herzen wirksam zu machen, die sittlichen Forderungen des Evangeliums Arbeitern wie Arbeitgebern eindringlich nahe zu bringen und auf diese Weise die sittlich-religiöse Macht des Christentums voll und breit in unser Volk einzuführen. Das Evangelium enthält keine volkswirtschaftlichen Vorschriften, wohl aber liegen in ihm diejenigen Kräfte, die allein vermögend sind, die Berufsarbeit in der Welt mit sittlichem Inhalte zu erfüllen. Die Reformation hat der bürgerlichen Berufsarbeit die sittliche Würdigung wieder-

---

*) Uhlhorn a. a. O. S. 24.

**) Eucken, Die Philosophie d. Thomas v. Aquino, S. 48.

gegeben, welche ihr die römische Ethik heute noch vorenthält, und so besteht ein Zusammenhang zwischen dem Werke Luthers und der modernen gesunden Volkswirtschaft. „Nicht nur für Kant und Hegel, auch für Adam Smith und die großen Geister im Gebiete der technischen Erfindungen bildet — so paradox es klingen mag — die notwendige Voraussetzung die deutsche Reformation."*) Durch dieses Thun der Kirche wird ein Größeres gewonnen als durch alle Anstrengungen der Sozialpolitik. Den Sozialpolitikern bleibt es überlassen, über die fachmännischen Fragen Entscheidungen zu treffen, die Kirche hat Recht und Pflicht, „die Unterschiede des äußern Lebens, die unausgleichbar sind, sittlich auszugleichen und die Versöhnung zu bringen, welche die Grundlage eines friedlichen Lebens sind."**) Das ist aber auch Recht und Pflicht des einzelnen Christen. Die Bethätigung der sittlich-religiösen Gesinnung des Christentums in der Berufsarbeit seitens des Einzelnen ist eine wertvolle Mitarbeit an der Lösung der sozialen Frage. Dem evangelischen Christen ist nicht Besitzlosigkeit, sondern der rechte Gebrauch des Besitzes Ideal; in dem Besitze selbst liegt ihm ein ethisches Moment. Daher vermag er am Erwerbsleben der Gesellschaft ohne Gewissensnot teilzunehmen. Indem er ferner dieses Erwerbsleben und insbesondere seinen Beruf mit dem ethischen Inhalte des Christentums erfüllt, erhebt er es auf diejenige Höhe, welche die unumgängliche Voraussetzung eines erfolgreichen Staatssozialismus bildet. Das Schelten der klerikalen Sozialpolitiker soll uns in der ernsten Erfassung und Durchführung dieser Aufgabe nicht aufhalten. Wie bisher, so wird auch in Zukunft die Geschichte den deutlichen Ausweis darüber geben, wo das „volle Christentum" ist, welches allein die Welt retten kann.***)

Zu vgl. Nielsen, Die römisch-katholische Kirche und die soziale Frage (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1880, S. 602 ff.); Uhlhorn a. a. O.; Luthardt a. a. O.; Guido Wächter, Die soziale Bedeutung d. ev. Kirche in der Gegenwart 2 Bde. Leipz. 1889.

XII. Die Kirche und die Wissenschaft.

Was das Verhältnis der römischen Kirche zu der weltlichen Kultur anbetrifft, so ist dieselbe nicht nur weit davon entfernt, den Fortschritt der Wissenchfaten und der allgemeinen Geistesbildung zu hindern, sondern sie gibt der Entwicklung derselben erst die richtige Direktive. Der Schmuck der Wissenschaft hat die Kirche stets geziert, und sie ist auch heute noch eine Freundin und Förderin derselben. Weil sie die Wahrheit hat, so kann zwischen der echten Wissenschaft und ihr kein Widerspruch entstehen; ist ein solcher dennoch vorhanden, so bewegt sich die Wissenschaft im Irrtum und ist verpflichtet, nach dem Maßstabe der kirchlichen Wahrheit sich zu korrigieren. Das gilt nicht minder von der Philosophie, der Naturwissenschaft, der Rechtsgelehrsamkeit wie von der Theologie. Alle diese Disziplinen haben ihr letztes Ziel in der Übereinstimmung mit den Lehrsätzen und

*) Schmoller, Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode (Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissensch. 1860 S. 715 f.).

**) Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums, 4. Aufl., Leipzig 1889 S. 184. Zu vgl. überhaupt der ganze 9. Vortrag „Die Kultur und das Christentum" S. 172 ff.

***) Hitze, Die soziale Frage, S. 302: „Das protestantische Prinzip . . . hat sich ausgelebt. Seine konsequente letzte Entwickelung endete im Nihilismus; Nationalismus, Pantheismus, Materialismus, und im politischen, sozialen Gebiete Liberalismus, Sozialismus sind die Durchgangspunkte dieser Entwickelung."

den Anschauungen der Kirche. Darauf gründet sich das Recht des römischen Stuhls, Schriften, die jene Übereinstimmung nicht aufweisen oder sonst die katholische Wahrheit verletzen oder nicht gehörig beachten, öffentlich den Gläubigen als gefährlich zu verbieten (Index librorum prohibitorum).

Über das Verhältnis der Philosophie d. h. der allgemeinen Wissenschaft zur Theologie finden sich bei den Scholastikern zahlreiche Äußerungen und Untersuchungen, die sich mit wenigen Ausnahmen mit der Anschauung des modernen Katholicismus decken. Denn auf dieser Voraussetzung ruht die von Pius IX. und Leo XIII. (Schreiben an den Kardinal Lucca vom 15. Oktober 1879) vollzogene Repristination der Theologie und der Philosophie des hl. Thomas. Wenn die Neuscholastiker diesen Schritt mit lautem Beifall begrüßt haben, und in der Gegenwart eine reiche Thomasliteratur erwachsen ist, deren Ende sich noch nicht absehen läßt, so stellt sich der römische Wissenschaftsbetrieb damit selbst das Zeugnis aus, daß sein wissenschaftliches Ideal im Mittelalter liegt. Dahin drängte bereits Pius IX., durch seine bekannte Abneigung gegen die deutsche Wissenschaft noch besonders angetrieben, mit aller Macht. Das ist gemeint, wenn das Christlichmachen von Kunst, Wissenschaft, Literatur und Schule mit Emphase gefordert wird.*) Diese Doktrin hat sich der entlegensten Gebiete zu bemächtigen verstanden. Sie wird annehmbar gemacht durch die Erwägung: „Die Kirche thut hier nichts anderes, als etwa der Mathematiker thut, der bei einer sehr schwierigen, weitläufigen und verwickelten Rechnung dem Zögling das Resultat schon im voraus angibt. Dadurch werden dessen mathematische Operationen nicht überflüssig gemacht, auch wird seine Freiheit nicht beeinträchtigt, und es ist denkbar, daß der Schüler auf einem ganz andern Wege zu dem Resultate gelangt."**) Was dies bedeutet, hat Nippold***) in einer übersichtlichen Zusammenstellung gezeigt. Es ergibt sich daraus, daß nicht nur die Theologie, sondern auch die Geschichtsschreibung, die Philosophie, die Naturforschung, die Rechtswissenschaft, die Pädagogik in den Kreis der kirchlichen Anschauung gezogen und in die Beurteilung derselben gestellt werden. Und diese Katholisierung der Wissenschaft ist augenblicklich in so rapidem Fortschreiten begriffen, daß über die planvolle Absicht kein Zweifel aufkommen kann.

Was im Jahre 1869 Döllinger warnend voraussagte,†) daß in Zukunft „nur noch Jesuiten oder deren Zöglinge sich berufen oder befähigt fühlen dürften, richtige Welt- und Kirchengeschichte, Staatsrecht, Politik, Kirchenrecht u. s. w. ohne häretischen Beigeschmack zu schreiben" — ist leider volle Wahrheit geworden. Daher finden wir neben dem Urteile, daß die modernen Universitäten „dürre und stinkende Gebeine" sind, die Erwartung ausgesprochen,

*) Syll. §. 8, 10, 11, 12, 14; dazu Conc. Vatic. de fide c. 4), besonders bezeichnend in einem Schreiben v. 11. Dez. 1862 an den Erzbischof von München: nunquam non solum philosopho, sed etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis quae divina revelatio et ecclesia docet, aut judicium non suscipere, quod ecclesiae autoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit. Dazu Allg. Ev. luth. KZtg. 1885, Sp. 854.

**) Hettinger II, S. 457.

***) Nippold, Katholisch oder jesuitisch? Drei zeitgeschichtl. Untersuchungen, Lpz. 1888. Vgl. auch Allgem. Ev. luth. KZtg. 1889 n. 18: „Das konfessionelle Element in der Kunstforschung."

†) Janus, S. 17 f.

daß diese Gebeine wieder zum Leben erweckt werden können, „wenn sie auf Gottes Wort hören d. h. das göttliche Gesetz annehmen, welches ihnen von dem unfehlbaren und höchsten Lehrer, dem Papste verkündigt wird.“ *) Ein deutscher Katholik, der inzwischen den bischöflichen Stuhl von Mainz bestiegen hat, sprach den eine furchtbare Anklage einschließenden Satz aus: „Mit der Laterne in der Hand finde ich keine zwei Dutzend christliche Universitätslehrer.“ **) Er mag Recht haben, wenn er dabei das römisch-katholische Glaubensbekenntnis als Maßstab nimmt. Dennoch liegt in diesem Urteil über einen ganzen Stand, dem unsere Nation einen Teil ihrer idealsten Güter verdankt, und nicht etwa bloß außerchristliche Güter, eine Anmaßung, die mit derselben Rücksichtslosigkeit zurückgewiesen zu werden verdient, als sie sich geltend macht. Mag auch an unsern Universitäten manches gelehrt werden, was den christlichen Glauben verletzt und erschüttert, sie sind doch die Bildungsstätten, auf die auch ein deutscher Christ stolz zu sein gerechte Ursache hat. Die Wissenschaft kann nur in der Luft der Freiheit gedeihen, die Freiheit aber bringt es mit sich, daß die Geister die Schranken hier und da überschreiten. Die rechte Wissenschaft ist Selbstbescheidung und Selbstbeherrschung; sie ist auch etwas Ethisches. Darauf kommt es an, daß die rechte Wissenschaft gepflegt und gefördert werde, nicht daß die wissenschaftliche Forschung unter die Polizeiaufsicht der Kirche gestellt werde. Das Christentum hat keine Veranlassung, die Wissenschaft zu fürchten. Hätte es diese Veranlassung, so wäre es nicht Religion. Die Durchführung der päpstlichen Doctrin würde die Vernichtung unserer Universitäten und wissenschaftlichen Anstalten, ja unserer ganzen Wissenschaft zur Folge haben. Denn Prinzip und Methode wissenschaftlicher Forschung müßten andere werden. Der päpstliche Stuhl würde der heilige Orakelsitz wie des Glaubens so auch der Wissenschaft werden. Eine Vorstellung, wie dieser Betrieb der Wissenschaft einzurichten sei, könnte neben der ultramontanen Literatur der Gegenwart die lange Reihe von literarischen Fälschungen zu Nutz und Frommen der römischen Kirche und des Papsttums geben.***)

Allerdings wie die Kirche im Mittelalter Trägerin der Kultur überhaupt war, so hat auch die Wissenschaft in ihr Pflege und Förderung gefunden. Daß die Scholastik auch für das weltliche Wissen Bedeutung gehabt hat, darüber herrscht unter Verständigen kein Zweifel. Ebenso zweifellos aber ist, daß erst die Renaissance und die Reformation der Wissenschaft diejenige Freiheit gewonnen haben, in der sie allein wahrhaft gedeihen kann. Die Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance ist eine andere als die mittelalterliche, sie hat andere Ziele, befolgt eine andere Methode. Die Thatsache, daß in Italien und sonst die Männer der neuen Zeit im Allgemeinen zu der Hierarchie und der Kurie nahe Beziehungen unterhielten, hebt die andere nicht

*) Civiltà catt. 1868 S. 265 ff.

**) Allg. Ev. luth. KZtg 1885, Sp. 854. Dazu Historisch-pol. Blätter Bd. 82 (1878), S. 24: „Sind unsere modernen Universitäten seit Einführung der sogenannten Lehrfreiheit im tiefsten Grunde betrachtet etwas Anderes als die im „Namen der freien Wissenschaft“ und unter ihrem schützenden Aushängeschild etablierte hohe Schule für den Antichristianismus, Rationalismus und „wissenschaftlichen“ Materialismus?“ Die Belege ließen sich leicht vermehren.

***) Janus S. 100 ff.; 283 ff.

auf, daß die Renaissance in ihrem Wesen und in ihrer thatsächlichen Erscheinung sowohl auf dem Gebiete der Kunst wie der Wissenschaft einen Bruch mit der mittelalterlichen und kirchlichen Überlieferung bezeichnet. Der kirchlichen Auktorität stellte sich auch in der wissenschaftlichen Forschung der Individualismus und der Independentismus des neuen Jahrhunderts gegenüber.*) Die Reformation fand diese Sachlage vor, erkannte sie an und verschaffte ihr die ausreichende prinzipielle Begründung. Denn die evangelische Wertung der „Welt“, wodurch dieser ihre Eigentümlichkeit wie ihre Selbständigkeit wiedergegeben wurde, erstreckte ihre Wirkung folgerichtig auch auf das weltliche Wissen. Es gewann in der Schätzung eine gänzlich andere Beurteilung und Bedeutung. Wenn ein geistvoller Philosoph der Gegenwart**) urteilt: „In der Spanne eines halben Jahrhunderts ist das menschliche Bewußtsein in allen seinen Hauptformen umgestaltet und verändert“, so gilt das von der wissenschaftlichen Anschauung nicht minder wie von der religiösen. Die Freiheit, welche die mittelalterliche Kirche den Wissenschaften gewährte, hatte stets als Voraussetzung die Übereinstimmung mit dem Dogma oder wenigstens die Respektierung desselben. Die Erkenntnis, daß die Wissenschaft als solche keine andere Auktorität als die in ihr liegenden Gesetze anerkennen darf, wenn sie das sein will, was sie sein soll, lag dem Mittelalter fern und liegt auch heute noch dem römischen Katholizismus fern und muß ihm seiner ganzen Art nach fern liegen. Er weiß von keinem von der kirchlichen Auktorität völlig unabhängigen Gebiete der Wissenschaft, wie er von keiner Unabhängigkeit des Staates weiß. Indem dieses Prinzip zerbrochen wurde, gewann die wissenschaftliche Forschung erst festen Boden. Zwar tritt sie nicht überall gleich mit bahnbrechenden Leistungen hervor, aber sie war sich selbst zurückgegeben und hatte das Recht unabhängiger Existenz erlangt. So kann man mit Recht sagen, daß die moderne d. h. die in Freiheit von den außer ihr liegenden Ordnungen und nach Maßgabe allein der in ihr liegenden Normen forschende Wissenschaft der Neuzeit eine Frucht des Protestantismus ist.

Auf einzelnen Gebieten tritt diese Neuschöpfung der Wissenschaft glänzend hervor.

Erst jetzt gewann in der christlichen Welt die Philosophie die Freiheit, die ihr Gedeihen erfordert. „Der Ursprung der neuern Philosophie ist durch eine epochemachende That bedingt, welche die Grundlage der mittelalterlichen Bildung erschüttert, die Schranken derselben aufhebt und durch die Vereinigung aller zum Durchbruch erforderlichen Kräfte die gesamte menschliche Weltanschauung dergestalt umbildet, daß die Fundamente für ein neues Zeitalter der Kultur befestigt sind.“***) Diese epochemachende That ist die Reformation. Die Geschichtsschreibung wandte den bis dahin einseitig auf das Kirchliche gerichteten Blick der allgemeinen Geschichte zu; zwar schon die Renaissance hat diesen Fortschritt angebahnt und ließ eine ganz neue Geschichtsliteratur erstehen; aber erst das Reformationsjahrhundert gab der Geschichtsbetrachtung die rechten Maßstäbe. Das gilt vor allem von der deutschen Geschichtsschrei-

*) J. Burckhardt, Kultur der Renaissance, 3. Aufl., Leipz. 1877, 2. Bd. S. 159 ff.
**) Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philosophie, 3. Aufl., München 1878, I, S. 109.
***) Kuno Fischer, a. a. O.

bung. „Die Reformationszeit bildet eine große und glänzende Epoche in der Geschichte der deutschen Historiographie, deren Bedeutung nicht unter der Thatsache leidet, daß man niemals vergessen kann, welch ein bahnbrechender Anteil der vorausgegangenen humanistischen Bewegung an diesem Ergebnisse zukommt."*) Dieselbe oder ähnliche Beobachtungen lassen sich auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft, der Medizin und der Naturwissenschaften machen.

Am bedeutungsvollsten kündigt sich die neue Zeit in der theologischen Forschung an. Was wir wissenschaftliche Theologie nennen, datiert vom 16. Jahrhundert her. Die Ergebnisse der protestantischen kirchengeschichtlichen Arbeiten lassen sich überall in der katholischen Theologie der Gegenwart wiederfinden. Auch wo ein direkter Einfluß nicht stattgefunden hat, verdankt die römische Theologie der protestantischen Anregung. Das gilt z. B. von der christlichen Archäologie. „Erst die Reformation gab den Anstoß zur wissenschaftlichen Erforschung des christlichen Altertums."**) Hinsichtlich der Gegenwart darf unbedenklich behauptet werden, daß die hervorragendsten Vertreter der Wissenschaft mit wenigen Ausnahmen entweder dem Protestantismus angehören oder die von diesem proklamierte Freiheit des wissenschaftlichen Forschens für ihr Arbeiten in Anspruch nehmen, eine Freiheit, welche durch das römische Wissenschaftsprinzip ausgeschlossen ist.

Das Verhalten der römischen Kirche zur Wissenschaft tritt nirgends so deutlich und bezeichnend hervor als in der Geschichte der Bücherzensuren. Die Indices librorum prohibitorum der Kurie sind in dieser Beziehung klassische Zeugnisse.***) Ihre Existenz ruht auf dem Anspruch der Kirche, Hüterin und Richterin der Wahrheit ganz allgemein zu sein. Wenn in diesem Sinne die Aussprüche der Indexkongregation gepriesen worden sind als „Aussprüche eines wissenschaftlichen Areopags", in welchem die „unfehlbare Wahrheit" heimisch ist,†) so tritt einem solchen Urteil allerdings hindernd entgegen, daß sich in dem Index zahlreiche Fehler, Lücken, Inkonsequenzen nachweisen lassen, wie auch echt römisch-katholische Theologen anerkannt haben. Sogar die „Historisch-politischen Blätter" äußern einmal (1861 Bd. 47, S. 989) über die Mitglieder der Indexkongregation: „Die Urteiler selbst sind der geistigen Bewegung Deutschlands und der deutschen Sprache fremd; sie gehören der alten, in sich abgeschlossenen Schule der Thomisten an und sollen nun auf geheime Anzeigen hin, voreingenommen durch dieselben, wie es nicht anders sein kann, ohne den Beklagten selbst zu hören — aus Übersetzungen über philosophische Schriften urteilen, deren Sinn man in der deutschen Heimat selbst oft nur mühsam enträtselt."

Die Mehrzahl der historischen und juristischen Werke im Index ist

*) F. X. v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus, München 1885, S. 178.

**) F. X. Kraus (Prof. der kathol. Theologie in Freiburg), Über Begriff, Umfang, Geschichte d. christl. Archäologie, Freib. 1879, S. 13.

***) Vgl. über die Geschichte und das Wesen des Index das vorzügliche Werk von Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bonn 1883 ff. 2 Bde. Dazu der Vortrag (Döllinger's): Die röm. Indexkongregation und ihr Wirken. Historisch-kritische Betrachtungen zur Aufklärung des gebildeten Publikums, München 1863.

†) Der Mainzer „Katholik" 1861 II, S. 710; 1868 I, S. 758.

darum verworfen worden, weil ihre Verfasser über das Verhältnis der Kirche zum Staat „irrtümlich" lehrten oder über Fehler und schlimme Thaten der Päpste offen berichteten oder für die Häretiker Partei nahmen. Solche Beobachtungen haben neben Dante Alighieri (de monarchia), Hugo Grotius (De jure belli ac pacis), Roscoe (The life and the pontificat of Leo X), Beugnot (Histoire de la destruction du paganisme en Occident) u. a. auch das Meisterwerk Ranke's: „Geschichte der römischen Päpste seit der Reformation" und mehrere Schriften von Ferdinand Gregorovius auf den Index gebracht. Unter den verworfenen Büchern philosophischen Inhaltes finden sich z. B. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß; Dittes, Lehrbuch der Philosophie; Vacherot, Histoire de l'école d'Aléxandrie und Einzelnes von Victor Cousin und Auguste Comte. Demselben Verdammungsurteil sind die auf die Inquisition bezüglichen Schriften verfallen, welche dieselbe nicht richtig zu würdigen verstanden. Aber auch kunstgeschichtliche Untersuchungen und Darstellungen weist der Index auf; ebenso hat er seinen Richterspruch auf das unübersehbare Gebiet der belletristischen Literatur ausgedehnt. Von dem mit dieser Institution verbundenen häßlichen Denunziantentum, ihrem wissenschaftlichen Unvermögen, ihren unwürdigen Zumutungen an die Verfasser zur Erreichung des laudabiliter se subjecit ist hier nicht zu reden; sie kommt in diesem Zusammenhange nur in Betracht als ein authentisches Zeugnis dafür, daß die römische Kirche eine Wissenschaft nur innerhalb der Grenzen anerkennt, welche das Dogma zieht. Daher der starke innere Zug zur Scholastik des h. Thomas, die allerdings auf derselben Voraussetzung ruht. Aber wie sehr auch man sich bemühen wird, diese Wissenschaft in dem Gefüge des gegenwärtigen Forschens und Wissens unterzubringen, das Beginnen ist von vornherein aussichtslos. „Die gewaltigen Wandelungen in Erkennen, Natur und Geistesleben können wir weder ungeschehen machen noch prinzipieller Deutung entkleiden. Wir können in eine naivere Form des Geisteslebens ebensowenig zurückkehren, wie wir frühere Lebensperioden anders als in der Erinnerung wieder aufnehmen können."*)

Wie tief diese Anschauung in die theologischen Kreise jener Kirche eingedrungen ist und wie sehr infolge davon die Unbefangenheit und Gerechtigkeit des Urteils einer rücksichtslosen Verketzerung oder böswilligen Denunziation gewichen ist, zeigen mehrere Vorgänge jüngster Zeit. Als der Katholik v. Lehner in einer schätzbaren Schrift über die Mariaverehrung in den ersten Jahrhunderten (1. Aufl. Stuttg. 1881; 2. Aufl. 1886) es unternahm, die Vorstellung der ältern Zeit über Maria aus den Evangelien zu konstruieren und den Ursprung der Mariendarstellungen in der religiösen Phantasie suchte, wurde er energisch zurückgewiesen und ihm bedeutet, daß allerdings in der Erforschung der altchristlichen Altertümer die wissenschaftliche Methode anzuwenden sei, doch müsse mit Entschiedenheit gefordert werden, „daß die Resultate dieser Untersuchung nicht so dargestellt werden, als ständen sie nicht in der vollsten Harmonie mit dem, was vom dogmatischen Standpunkte aus ge-

*) Eucken, Die Philosophie von Thomas v. Aquino S. 54. — Vgl. auch Frohschammer, Die Phil. d. Thomas v. Aquino oder die erneute Scholastik (im Pädagogium IX, S. 491 ff.); Bendixen, Das gegenwärt. Interesse an Thomas v. Aquino (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, S. 530 ff.).

lehrt wird".*) Bekannter ist, was der Professor der Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät in Freiburg, F. X. Kraus, der als korrekter gläubiger Katholik gilt, über sich ergehen lassen mußte, als er in seinem „Lehrbuch der Kirchengeschichte" den Rahmen der ultramontanen Geschichtsauffassung hier und dort zu durchbrechen wagte. Die Angelegenheit wurde vor das päpstliche Forum gebracht und der Verfasser gezwungen, die gegebenen Ärgernisse zu entfernen. Dennoch hat die neueste purgierte dritte Auflage (1887) den Argwohn und den Tadel der unversöhnlichen Gegnerschaft nicht beseitigen können.**)

Nicht minder charakteristisch ist der jüngste Verstoß gegen den protestantischen Betrieb der christlichen Archäologie, insbesondere der Katakombenforschung, da hier die altchristlichen Bildwerke in die Gefahr gesetzt werden, nicht das zu sein, was sie nach der traditionellen Auffassung sein sollen, nämlich Zeugnisse für die Wahrheit der Papstkirche.***) Man will nicht wissen oder weiß nicht, daß geschichtliche Denkmäler geschichtlich aufgefaßt und geschichtlich behandelt sein wollen.

Vgl. Fey, Vatikanische Wissenschaft, Barm. 1889; Nippold, Infallibilismus u. Geschichtsforschung (in d. Jahrbb. f. prot. Theol. 1888 S. 29 ff.); Derselbe, Welche Wege führen nach Rom? Heidelberg 1869 a. v. OO.

XIV. Die Schule.

Die römische Kirche beansprucht ein historisches und ein göttliches Recht auf die Schule. Die christliche Schule ist durch sie in das Leben gerufen, und zwar in ihrem ganzen Umfange, von der Volksschule an bis zu den Universitäten. Die enge Verbindung der Schule mit der Kirche ist die Lebensbedingung jener. Der alleinige Anspruch des Staates auf die Schule ist verwerflich und damit auch die neuere Gesetzgebung, welche diesen Anspruch legalisierte.

Die großen Verdienste der mittelalterlichen Kirche um das Schulwesen sind unbestreitbar. Auch wo die staatliche Regierung, wie unter Karl d. Gr., die Jugendbildung förderte, war sie auf die kirchlichen Organe angewiesen. Die Klosterschulen, sowie die Dom-, Kathedral- und Parochialschulen waren kirchliche Anstalten und zielten hauptsächlich auf Ausbildung von Klerikern ab. Erst um die Mitte des Mittelalters kommen Stadtschulen auf, welche mit größerem oder geringerem Erfolge das bürgerliche Element zur Geltung zu bringen suchten und den Realien einen breitern Raum gewährten. Indes erst im 14. Jahrhundert gelang es, dem Schulwesen eine entschiedenere Richtung auf das Bürgerliche zu geben. Die Kirche hatte eine gewisse Abneigung dagegen. Die Idee einer Volksschule ist wohl geahnt worden, ja es ist auch vereinzelt der Versuch gemacht, eine solche herzustellen, aber thatsächlich entbehrte das Mittelalter, von einzelnen wenigen Ausnahmen abgesehen, dieses

*) Liell, Die Darstellungen der allersel. Jungfrau u. Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkm. der Katakomben, Freib. 1887, S. 14, Anm. 1. Die ganze Polemik gegen Lehner S. 7 ff. ist höchst charakteristisch. Dazu Beissel in den „Stimmen aus Maria-Laach", 1882, I.

**) Vgl. J. Schröder, Der Liberalismus in Theologie u. Geschichte. Eine theologisch-historische Kritik der Kirchengesch. von Prof. Dr. Kraus, Trier 1882; Historisch-polit. Blätter 1888 Bd. 102 S. 279 ff.

***) Vikt. Schultze, Die altchristl. Bildwerke u. die wissenschaftl. Forschung. Eine protestantische Antwort auf römische Angriffe, Leipz. 1889.

Instituts.*) Auch die Universitäten sind weder in ihrer Gesamtheit von der Kirche ins Leben gerufen worden noch in steter Verbindung mit jener verblieben.**) Bedeutungsvoller ist, daß die mittelalterliche Kirche — und dasselbe gilt von dem modernen Katholizismus — durch ihre ganze Eigenart behindert ist, die Aufgabe der Schule und der Erziehung richtig zu erfassen. „Ein Kind ihrer Zeit hat sie gleich dieser Zeit vom Geistlichkeitsscheine geblendet, den wirklichen Menschen und die wirkliche Welt noch nicht zu finden vermocht. Sie erfaßt den Menschen als Bürger einer übersinnlichen und nicht der erscheinenden realen Welt.“***) Nur wo der irdische Beruf des Menschen in die richtige Beleuchtung gestellt ist, besteht die Möglichkeit einer gesunden Erziehung. Eine Religionsgemeinschaft aber, welche den bürgerlichen Beruf als etwas der ungöttlichen Welt Angehörendes beurteilt und den Wert des Menschen und seines Handelns nach dem Verhältnis zu dem sichtbaren Organismus der Kirche bemißt, ist von vornherein unvermögend, eine erziehliche Aufgabe zu leisten; sie bringt es bestenfalls zu einer kirchlich korrekten Schulung, d. h. zur Aneignung einer Summe von Observanzen, die den kirchlichen Geboten entsprechen. Die römische Kirche hat nun einmal nicht das Interesse für die Gesinnung, die Herzensverfassung, den Charakter des Einzelnen, sondern es kommt ihr vor Allem auf Gehorsam an. Die äußere Zugehörigkeit ist für sie das Wichtigere. In der Erziehung ist aber die Umwandlung der inneren Persönlichkeit das Erste. Darnach bestimmt sich Wert oder Unwert eines pädagogischen Prinzips. Dazu kommt die Gleichgiltigkeit jener Kirche gegen die Einzelseele als solche; ihre Ethik wird von dem echt antikheidnischen Gedanken beherrscht, daß allein die Gesamtheit, in diesem Falle die Kirche, nur das Sein in ihr Bedeutung hat.

In allen diesen Punkten erweist sich die epochemachende Bedeutung der Reformation für das Schulwesen.†) Sie gab dem bürgerlichen Beruf seinen Adel wieder und adelte damit den auf die bürgerliche Erziehung gerichteten Unterricht. Sie erinnerte wieder daran, daß Unterrichtetwerden heißt Umgewandeltwerden und jede menschliche Seele einen unendlichen Wert hat. Jetzt erscheint das Kind nicht mehr als ein zu kirchlichem Handeln zu erziehendes, mit einer Summe von Regeln zu umgrenzendes Objekt, sondern als ein für seinen Beruf in der Welt sittlich-religiös vorzubereitendes. Die Reformation hat die Volksschule nicht geschaffen, aber ihr Fundament gelegt, und dieses Fundament ist das religiös-ethische Grundprinzip der Reformation. Nicht eine korrekte Kirchlichkeit, sondern ein christliches Weltbürgertum zu erzielen, war der Grundsatz der reformatorischen Erziehung und Unterweisung.††) Einig

*) Über das Geschichtliche zu vgl. Kämmel, Geschichte d. deutschen Schulwesens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit, Leipz. 1882; Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Deutschland von d. ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrh., Stuttg. 1885. Der geschichtliche Thatbestand ist neuerdings durch die ultramontane Geschichtsdarstellung arg verwirrt worden.

**) Kaufmann, Gesch. d. deutschen Universitäten 1. Bd. Berlin 1888.

***) Schmidt, Gesch. d. Pädagogik 3. Aufl., 2. Bd., Cöthen 1874 S. 495.

†) Vgl. die schönen Ausführungen am Eingange des 2. Bandes in Schmidt's Gesch. d. Pädagogik.

††) Luther in der Schrift an die „Ratsherrn der Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten“: „Wenn nun gleich keine Seele wäre, und man der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch allein diese

fühlt sich die evangelische Kirche mit der römischen in der Forderung einer religiösen Grundlage für die Schule. Aber diese an sich berechtigte Forderung hat im Katholizismus näher die Gestalt angenommen, daß die Kirche über das Bereich des spezifisch Religiösen hinaus eine Einwirkung auf die Schule erstrebt. Das ist in der That konsequent. „Denn das geistig-sittliche Leben, soweit es nicht von der spezifisch-kirchlichen Form der Hierarchie bestimmt und durchdrungen wird, bleibt weltlich und profan, entspricht seiner unendlichen Bestimmung nicht. Die Hierarchie muß ihrer Idee gemäß die Leitung des Volksunterrichts und der intellektuellen Ausbildung der Jugend überhaupt sich zu vindizieren suchen."*) Es widerspricht ihrem Prinzipe, sich auf diesem Boden dem Staate unterzuordnen, der die Schulen als sein Gebiet in Anspruch nimmt und nur eine Mitwirkung der Kirche unter seiner Oberaufsicht gestattet. In dem gegenwärtigen Kampfe um die Schule in Deutschland handelt es sich nicht um Geltendmachen der christlichen, genauer der römisch-katholischen Unterweisung — dagegen hat der Staat nichts einzuwenden — sondern um den Gesamtbesitz der Schule, die für die Kirche requiriert werden soll. Wo die Regierungen die religionslose Schule abweisen und den christlichen religiösen Charakter derselben wahren, hat die evangelische Kirche kein Recht, unzufrieden zu sein. Mehr darf sie ihrem Wesen nach nicht fordern. Sie erkennt das historisch gewordene Recht des Staates auf die Schule an, behauptet aber auch ihrerseits das göttliche Recht auf die Schule. Es gilt, die richtigen Formen eines gedeihlichen Zusammenwirkens von Kirche und Staat zu suchen. In diesem Zusammenwirken liegt das wahre Interesse beider. „Es liegt im Interesse der Kirche, daß die Kinder in dem Glauben erzogen und unterwiesen werden, auf den sie getauft sind; und es liegt im Interesse des Staates, daß die Kinder zur Erfüllung der Aufgaben geschickt werden, welche das bürgerliche und staatliche Gemeinwesen, dem sie angehören, an sie stellt. Und ein gesunder Zustand besteht darin, daß keine der beiden Mächte die andere verdrängt, sondern daß sie in Einklang mit einander handeln und wirken."**)

Vgl. Pfleiderer, Über den Unterschied evangelischer und kath.-jesuit. Erziehung („Deutsch-evang. Blätter" 1888 S. 104 ff.; 167 ff.). — Bacmeister, Die Reform unserer Gymnasien nach jesuit. Rezept (ebend. 1888 S. 522 ff.). Eine „Bildungsstatistik kath. u. prot. Länder" bei Tschackert, Polemik § 94.

Die „Zeitschrift des Königlich preußischen statistischen Bureaus" veröffentlichte 1889 statistische Erhebungen, die eine verhältnißmäßig weit geringere Teilnahme der katholischen Bevölkerung in Preußen an der höheren Schulbildung als der protestantischen ergeben. Damit stehen in Übereinstimmung die Ergebnisse der entsprechenden sächsischen Statistik v. J. 1884 (vgl. „Leipziger Zeitung" 1889, Nr. 245). Ein gewisser Zusammenhang dieser Thatsache mit der Eigenart der beiden Konfessionen läßt sich nicht in Abrede stellen, wenn dabei auch noch andere Umstände in Betracht zu ziehen sind.

Ursache genugsam, die allerbesten Schulen beides für Knaben und Mägdlein an allen Orten aufzurichten, daß die Welt, auch ihren weltlichen Stand äußerlich zu halten, doch bedarf feiner geschickter Männer und Frauen, daß die Männer wohl regieren könnten Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Gesinde." Näheres bei Schmidt a. a. O. u. Heppe, Geschichte des deutsch. Volksschulwesens, Gotha 1858 Bd. 1.

*) Baier, Symbolik S. 352 (z. vgl. überhaupt die trefflichen Ausführungen über das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur Wissenschaft S. 350 ff.).

**) Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums 4. Aufl., Leipz. 1889 S. 127 ff. und die Anmerkungen dazu S. 270 ff.

XV. Die Kunst.

Die wahre, echte Kunst hat ihr eigentliches Heim in der Kirche. Diese hat ihr, wie die Katakomben ausweisen, nicht nur das Leben gegeben, sondern sie länger als ein Jahrtausend geführt, genährt und mit ihrem Geiste erfüllt. Ohne die Kirche wäre die reiche Kunst des Mittelalters undenkbar. Daher bezeichnet die Reformation einen Rückgang der Kunst, indem sie die intensive Arbeit der Kirche auf dem Gebiete der Kunst störte und verwirrte. Seit der großen Revolution des 16. Jahrhunderts hat die abendländische Kunst der Sinnlichkeit, der Eitelkeit und dem Scheine zu dienen angefangen; nur so weit die Kirche noch Einfluß darauf hat, ist sie ihren Idealen treu geblieben.

Das Zugeständnis, daß die römische Kirche in die Geschichte der christlichen Kunst mächtig eingegriffen und ihr nicht nur Anregung, sondern auch Gedanken gegeben hat, wird allseitig gewährt werden. Bis in das 13. Jahrhundert hinein lag im Abendlande die Kunst fast ausschließlich in den Händen der Geistlichen und Mönche. Der Inhalt, die Symbolik, die Verwendung der Kunst weisen deutlich auf die kirchliche Urheberschaft zurück. Auch im ausgehenden Mittelalter gibt dieser Zusammenhang der Kunst noch ihren vorherrschenden Typus, wie sehr sich auch das Laienelement derselben bemächtigt hat. Die fromme Innigkeit und stille Anspruchslosigkeit mittelalterlicher Bildwerke sind ebensosehr aus dem Geiste des kirchlichen Christentums geboren wie der über das Irdische zum Himmlischen emporstrebende kühne Aufbau der gotischen Dome. Die mittelalterliche Kirche kann sagen: das sei Geist von ihrem Geiste, und wir evangelische Christen werden mit den Katholiken in der heutigen Kunst schmerzlich manches von diesem Geiste vermissen. Aber darin liegt nicht die Folgerung, daß die außerkirchliche Kunst kein Daseinsrecht habe und in ihrer Weise und auf ihrem Gebiete nicht gleich Schönes und Edles schaffen könne als die kirchliche Kunst. Die Aurora Guido Reni's im Palazzo Rospigliosi ist nicht minder ein Meisterwerk höchster Vollendung wie etwa Lionardo's heil. Abendmahl, und der Dom zu Köln hat keinen größern Anspruch auf unsern Beifall, weil er ein Gotteshaus von echt kirchlicher Architektur ist, als die kühnen Bauten der italienischen Renaissance-Architekten. Mit andern Worten: der Inhalt und die Zweckbestimmung einer Kunstschöpfung können diese wohl in das Niedrige und Gemeine ziehen, und insofern ist dieser Inhalt nicht gleichgiltig, aber dieses Höher oder Geringer ist nicht gleich Kirchlich und Außerkirchlich. Nur weil die Kunst im letzten Grunde ideale Zwecke verfolgt und der Idealismus seine edelste und wahrste Ausprägung im Christentum hat, besteht ein Verhältnis der wahrhaften Kunst zur christlichen Religion; aber dieses Religiöse ist nicht identisch mit dem Kirchlichen, sondern, wie nach evangelischer Auffassung die ganze Welt Gottes ist und Träger seines Geistes, so kann auch die weltliche Kunst göttlich und christlich-sittlich sein, ohne in den Umfang der kirchlichen und christlichen Kunst im gewöhnlichen Sinne des Wortes eingeschlossen zu sein. Mit Recht urteilte daher Michelangelo einmal über das Ziel aller edeln Kunst: „Gott ist die Vollkommenheit, und wer dieser nachstrebt, strebt dem Göttlichen nach". Der Katholizismus muß folgerichtig die weltliche Kunst niedriger abschätzen, weil ihm alles Außerkirchliche als Nieders, Unvollkommenes gilt. Dieser Schluß besteht, obschon Päpste und Bischöfe der weltlichen Kunst

Pflege und Interesse zuwandten, und im Mittelalter auch die weltliche Kunst zum guten Teil von geistlichen Leuten betrieben wurde. Der Drang der Not, der Reiz der Sache, Ruhmesſucht und die Macht der Zeitströmung waren stärker als das Prinzip. Eigentlich aber sollte die römische Kirche auf jeden Betrieb der weltlichen Kunst verzichten, jedenfalls ihn nur als Notbehelf leisten. Wenn sie das nicht thut, sondern sich auf die höhere Wertschätzung der kirchlichen Kunst beschränkt und im übrigen in diesem Punkte nach lutherischer Anschauung verfährt, so ist das eine der zahlreichen Inkonsequenzen, mit Hilfe deren sie sich in der Wirklichkeit bequem einzurichten versteht.

Es gilt nicht einmal von der christlichen Kunst, daß sie durch die Kirche hervorgerufen und in ihrem ersten Werden von der Kirche geleitet sei. Die beliebte Meinung, daß die altchristlichen Künstler unter Aufsicht kirchlicher Organe gearbeitet,*) mißkennt das Wesen der ältesten christlichen Kunst, die durchaus volkstümliche Art an sich trägt. Das Vorhandensein echt heidnischer Stücke in ihr, die zahlreichen Abweichungen von den biblischen Texten, ja die offenbaren Widersprüche zu diesen, vor allem die naive Auffassung einzelner geschichtlicher Ereignisse lassen keinen Zweifel darüber, daß diese Kunst nicht nur ihre Heimat in dem christlichen Volkstum hat, sondern auch in demselben und in der eigentümlichen Anschauung desselben verblieben ist. Thatsächlich läßt sich auch darthun, daß diese Kunst von heidnischem Boden aufgewachsen und allmählich in die christlichen Ideen eingegangen ist.

Ich habe in meinen „Archäol. Studien über altchristl. Monumente“ (Wien 1880, S. 57) auf diesen Punkt kurz hingewiesen. Über heidnisch-mythologische Elemente in der altchristl. Kunst ebend. S. 11 ff.; m. Katak., S. 98 ff. Abweichungen von den biblischen Berichten oder Gleichgültigkeit dagegen Archäol. Studien S. 51; 58; 160; 161, und sonstige Beispiele, die aus Garruccis Storia dell'arte cristiana zahlreich zu entnehmen sind. Die erste Äußerung der Kirche über die Kunst bedeutet eine Einschränkung derselben, nämlich der 36. Kanon der Synode von Elvira (a. 306): placuit picturas in ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur. in parietibus depingatur. Wie man auch diesen Kanon gedeutet hat (vgl. darüber Hefele, Conciliengesch. I, 2. Aufl., S. 170), fest steht, daß er sich gegen jede religiöse Malerei richtet, da eine solche ohne Darstellung dessen quod colitur et adoratur nicht denkbar ist. „Der Kanon hat also eine entschieden bilderfeindliche Tendenz und war wahrscheinlich die Reaktion gegen ein mächtiges Eindringen der bis dahin in die Cömeterien gebannten Kunst in die Basiliken“ (s. m. Katak., S. 89). Doch wäre es unrichtig, daraus einen Schluß auf eine feindselige Stellung der alten Kirche zur Kunst zu ziehen; eine solche Feindschaft hat nicht bestanden, aber ebensowenig eine Kunst, die ihr Leben und Schaffen unter Aufsicht einer kirchlichen Behörde gestellt hätte. Über den Ausgang der ältesten christlichen Kunst aus der heidnischen vgl. m. Katak., S. 87 ff. Die vulgären Konstruktionen der Urgeschichte dieser Kunst scheitern schon an dem einfachen Thatbestande, welchen die Wandmalereien der Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel aufweisen (V. Schultze, Die Katakomben von S. G. dei Poveri, Jena 1877).

Es kann nicht überraschen, daß der Katholizismus, indem er ein Gedeihen der wahren Kunst nur in seiner Mitte voraussetzt, den Protestantismus oder wenigstens zunächst die Reformation einer Schädigung der Kunst bezichtigt. Der als Kunstforscher bekannte und verdiente württembergische

*) Z. B. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrét. 2. Aufl., Paris 1878 S. 351; Kraus, RE. Art. Bildercyklus Bd. I, S. 159: „Die von der Kirche überwachte Tradition war für die Wahl der Sujets und für deren Behandlung im ganzen maßgebend, die Künstler hatten nach den Anordnungen der den Cömeterien vorgesetzten Geistlichen zu arbeiten, welche sich wieder an mehr oder weniger allgemein geltende Regeln gebunden sahen.“ Auch Frantz, Gesch. d. christl. Malerei I, Freib. 1887 S. 32 u. a. Es ist die gemein römisch-katholische Ansicht. Vgl. Vikt. Schultze, Die altchristl. Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung, Leipz. 1889.

Prälat Grüneisen (gest. 1878) verfaßte i. J. 1839 eine eigene Schrift zur Verteidigung des Protestantismus nach dieser Seite hin (De protestantismo artibus haud infesto, Tub.). Doch ist damit die entgegengesetzte Meinung nicht aus der Welt geschafft; sie sitzt besonders da fest, wo man den Protestantismus und seine Kultur weder aus eigener Erfahrung noch von Hörensagen kennt. So trägt ein italienischer Kontroverskatechismus der Gegenwart kein Bedenken als Folge einer etwaigen Einführung des Protestantismus in Italien neben blutigem Bürgerkrieg und Vernichtung der Guten die Zerstörung der Kunstbauten, „worauf unsere Halbinsel so stolz ist", in Aussicht zu stellen, wie vordem auch in Deutschland, Holland, England und sonst geschehen sei,*) und es ist in Italien beliebt, von der „Barbarei des Protestantismus" zu sprechen. Neuerdings haben die Görresschen „Historisch-politischen Blätter"**) sich ausführlich mit der Frage beschäftigt, um, nachdem sie ein karrikiertes Bild der protestantischen Kunst und Künstler im 16. Jahrhundert entworfen haben, mit dem Satze abzuschließen: „Das sind die Künstler der Reformationszeit. Wir glauben, sie liefern den deutlichsten Beweis, daß die Glaubenserneuerung unserer Kunst nicht genützt, aber sehr geschadet hat." An einer andern Stelle (Bd. 97, S. 397) wird sogar die Behauptung ausgesprochen, daß die Reformation nicht nur „direkt kunstverderblich gewirkt", sondern auch „selbst kunstfeindlich" aufgetreten sei.

Indem wir in Beziehung auf Näheres auf ein Schriftchen von Woltmann***) verweisen und darauf verzichten, die täuschende Beweisführung der „Historisch-politischen Blätter" hier aufzudecken, sei Folgendes hervorgehoben. Wenn die Kunstschöpfungen der protestantischen Länder und Künstler im 16. Jahrhundert mit sehr wenigen Ausnahmen einen Vergleich mit den Meisterwerken der Renaissance nicht herausfordern können, wie allgemein zugestanden wird, und gleichsam nur im Schatten der neuen großen Epoche stehen, die in Italien anhub, so findet dies seine einfache Erklärung in der Thatsache, daß die dem Protestantismus zugefallenen, fast ausschließlich germanischen Völker überhaupt noch nicht tiefer von der humanistischen Kultur berührt waren, die in Italien schon seit der Mitte des 14. Jahrhunderts, in Frankreich und Spanien seit dem 15. Jahrhundert wirksam war. Erst im 16. Jahrhundert drang die neue Bildung kräftiger und in größerm Umfange in die germanischen Länder vor. Indes ihre Wirkung wurde sofort wieder dadurch zum Teil paralysiert, daß die reformatorische Bewegung gerade die germanischen Nationen, das deutsche Volk voran, in ihre Aufregung und ihr Interesse hineinriß und dadurch die Aufmerksamkeit von der neuen Kultur abzog, ohne diese zu hindern oder auch nur hindern zu wollen. Eine so gewaltige Er-

*) Catechismo intorno al Protestantismo ad uso del popolo, Napoli 1861 S. 59. Nicht minder derb Le Bellezze del Protestantismo 2. Aufl., Napoli 1870 cap. VII S. 210 ff. Ein ultramontanes Florentiner Blatt schrieb i. J. 1877 unter dem Titel Le scuole di eresia in Italia über die evangelischen Schulen in Italien u. a.: „sie verderben die Sitten, verkehren die Geister, entnerven den Verstand und rauben mit dem Glauben den Italienern auch den Namen .... Die Einheit der (italienischen) Stämme hat keinen größern Verwüster als die Ungläubigen mit dem Namen „Evangelische" (Rivista crist. 1877 S. 34).

**) Jahrg. 1886 Bd. 97 u. 98 in einer Reihe von Artikeln.

***) Woltmann, Die deutsche Kunst und die Reformation, Berlin 1867; Pfundheller, Luther und die Kunst („Deutsch-evang. Blätter" 1884, S. 15 ff.).

regung, wie die Reformation war, verlangte den ganzen Menschen; sie stand mit einmal im Mittelpunkt der deutschen Geschichte, um sie stritten die Geister, die Träger der Bildung wie das Volk nahmen Stellung zu ihr; in schwere Erschütterungen wurde die Nation geführt. Eine solche Situation ist nicht der geeignete Boden für Wachstum und Blüte der bildenden Kunst; sie kann nur in friedlichen Verhältnissen, in der Sonne eines ruhigen Daseins gedeihen. Kein Volk hat je die Höhe künstlerischen Könnens zu derselben Zeit erstiegen, wo die Frage um sein ewiges Heil seine innerste Seele erschütterte. Italien ist das klassische Land der Renaissancekultur gewesen, Deutschland das klassische Land der religiösen Erneuerung. Daher nimmt dort die Reformation, hier die Kunst eine untergeordnete Stellung ein. Damit wird indes nichts über das prinzipielle Verhalten der Reformation zur Kunst präjudiziert. Luthers schöne Worte über die Kunst sind bekannt; er wollte alle Künste gern sehen im Dienste des, der sie gegeben hat. In seinem Zimmer hing ein Bild der Maria mit dem Jesusknaben; zu seinen nächsten Freunden gehörte der Maler Lukas Cranach, der ihm auch seine Bücher illustrierte.*) Bereits im März 1518 hat er Ursache, dem Nürnberger Meister Dürer für übersandte Bilder aufrichtigst zu danken;**) sein Tod erregt ihm innige Teilnahme.***) Auch über die großen Künstler in Italien hat er sich gelegentlich lobend ausgesprochen†) „Denn sie könnten der Natur so meisterlich und eigentlich nachfolgen und nachahmen in Gemälden, daß sie nicht allein die rechte natürliche Farbe und Gestalt an allen Gliedern geben, sondern auch die Geberde, als lebten und bewegten sie sich". Der größte Maler Deutschlands, Albrecht Dürer, gehört dem Protestantismus an; nicht nur in klaren Äußernngen hat er sich zu demselben bekannt, sondern auch in seiner Kunst die neuen Ideen zum Ausdruck gebracht. In seinen berühmten Apostelbildern (in München) liegt ein Protest gegen den angeblichen Primat des Petrus, indem Petrus hier in den Hintergrund gerückt ist, während Paulus, der klassische Zeuge des neuen Glaubens, als der Hervorragendere erscheint.††) Für die Ausschreitungen der bilderstürmenden Schwarmgeister und die ängstliche Vorsicht der Reformierten gegenüber dem bildnerischen Schmuck im und am Gotteshause darf der Protestantismus als solcher nicht verantwortlich gemacht werden. Seine freie, evangelische Art, welche, indem sie den Menschen an Gott bindet, ihm die Herrschaft über die Welt aufschließt und die irdische ehrliche Berufsübung als eine sittliche That im Dienste des Reiches Gottes aufweist, macht ihn vor Allem geeignet, in dem schönen Schmuck der Kunst sich heimisch zu fühlen und die lebendigen Kräfte zu entfalten, welche diesen Schmuck zu wirken geeignet sind. Man darf die Frage, ob der Katholizismus oder der Protestantismus der Kunst förderlicher sich erwiesen habe, nicht so lösen wollen, daß man Namen gegen Namen setzt, sondern so, daß man

---

*) J. Köstlin, Martin Luther, Elberf. 1883, Bd. 2, S. 513 f.

**) Zucker, Dürers Stellung zur Reformation, Erlangen 1886, S. 9.

***) Zucker a. a. O., S. 56 f.

†) Tischreden E. A., Bd. 62, S. 338.

††) Über die konfessionelle Stellung Dürers vgl. die angeführte gründliche Untersuchung von Zucker. Römischerseits sind trotzdem neuerdings wiederholte Versuche gemacht worden, Dürer als einen Ernüchterten und später zum katholischen Bekenntnis Zurückgekehrten darzustellen.

Wesen und Ziel der Kunst auf ihre innere Verwandtschaft mit Wesen und Ziel der einen und der andern Konfession erprobt. Dabei wird sich zeigen, daß die dualistische Ethik des Katholizismus in Wahrheit nur streng kirchliche Kunst als echte Kunst anerkennen kann, während die Weltanschauung des Protestantismus nicht den kirchlichen Maßstab, sondern den allgemeinen künstlerischen Maßstab, allerdings in höchster idealer Fassung, als zureichend weiß. So wenig es eine protestantische Kunst gibt, gibt es eine katholische Kunst. „Die Kunst, welche Dienst und Vorschriften der Kirche bei Seite lassend, nur aus der innersten Notwendigkeit höchster Poesie schafft, diese ist erst in Wahrheit freie Kunst.“ Aber „darin besteht die Unentbehrlichkeit der christlichen Stoffe für die Kunst, darin liegt es, daß sie schlechthin die Höhe künstlerischen Schaffens bezeichnen, darin wurzelt die Bürgschaft ihrer ewigen Fortentwickelung, daß sie die höchsten Ideen der Menschheit versinnlichen“.*)

Zu diesem Abschnitt ist noch hinzuweisen auf Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Heidelb. 1869 a. v. OO.; Laveleye, Protestantismus u. Katholicismus in ihren Beziehungen zur Freiheit u. Wohlfahrt der Völker, deutsche Ausg., Nördlingen 1875; Derselbe, Die relig. Zukunft der civilisirten Völker, ebend. 1875; Mariano, Christenthum, Katholic. und Kultur, deutsch, Leipz. 1880; Herbst, Die Bedeutung der evang. Kirche für unsere nationale Kultur, Halle 1881; Schlottmann, Erasmus redivivus seu de Curia Romana hucusque insanabili, Halle 1883. 1889; Jacobi, Streiflichter auf Religion, Politik u. Universitäten der Centrumspartei, Halle 1883.

Zusatz. In Perrones Kontrovers-Katechismus findet sich in der italienischen Ausgabe (Catechismo intorno al Protestantismo, Napoli 1861, S. 59) folgendes, in der deutschen Übertragung wohlweislich bei Seite geschobene Zukunftsbild für Italien entworfen, im Falle der Protestantismus dort die Oberhand gewinnen würde: „Italien würde der Schauplatz wütendster Bürgerkriege werden; Bürgerblut würde in Stadt und Land fließen; alle wohlthätigen Institute würden beseitigt, über alle Guten grausame Maßregeln verhängt, die herrlichen Bauten, auf die unsere Halbinsel so stolz ist, würden zerstört und endloser gegenseitiger Haß gesäet werden. Das ist auch in Deutschland, in Holland, in den Nordreichen, in England Jahrhunderte hindurch so gewesen, und man braucht nur ein wenig die Geschichte zu kennen, um zu wissen, welches Elend der Protestantismus in den katholischen Ländern, in denen er sich festzusetzen versuchte, angerichtet hat.“ — So schreibt ein Mann, der zu den angesehensten Dogmatikern der Kurie in diesem Jahrhundert zählt. Ähnliches über die dem Protestantismus wesenhafte Barbarei ist in den „Bellezze del Protestantismo“ (2. Aufl., Napoli 1870, S. 210 ff.) zu lesen. Auch ein deutscher Konvertit bringt es fertig, die Kulturleistungen beider Konfessionen so abzuwägen: „In die katholischen Jahrhunderte von 1200—1500 fällt die Entwickelung der gotischen Architektur, die herrlichste Poesie des Mittelalters in Deutschland und Frankreich, wie in Italien (ich erinnere nur an Dante). In diese Zeit fällt die Erfindung des Schießpulvers und der Buchdruckerkunst, die Auffindung des Seewegs um Afrika und die Entdeckung von Amerika; in diese Zeit fällt die großartige Blüte der reichen deutschen Hansa und des Handwerks.“ — „In die protestantischen Jahrhunderte von 1500—1800 fällt der dreißigjährige Krieg, welcher Deutschland der Hälfte seiner Bevölkerung beraubte und ganze Gegenden verwüstete, in diese Zeit fällt jener Fürstendespotismus, kraft dessen jeder kleine deutsche Potentat im Versailler Hofe Ludwigs XIV. sein unerreichbares Vorbild erblickte; in diese Zeit endlich fällt die französische Revolution, und als Grenzpfahl am Ausgange derselben steht der gänzliche Zusammenbruch des heiligen römischen Reichs deutscher Zunge“ (L. v. Hammerstein, Edgar, S. 208). Daß der dreißigjährige Krieg durch den Papst und die katholischen Fürstenmächte angezettelt und von den Jesuiten nach Kräften unterhalten worden ist, daß Ludwig XIV. ein echt katholischer Fürst war und die französische Revolution in einem katholischen Lande aufwuchs und ihre Orgien feierte, und das heilige römische Reich schon vor d. J. 1500 eine schattenhafte Existenz war — diese Dinge sind dem Übereifer des Polemikers leider entgangen, der so, statt den Protestantismus anzuklagen, den Katholizismus auf die Anklagebank bringt.

---

*) Herm. Riegel, Cornelius, der Meister der deutschen Malerei, Hann. 1870 S. 188, 186.

3. Die Lehre von den Heilsmitteln.

I. Das Wesen der Heilsmittel.

Zur Rechtfertigung und Heiligung hat Gott durch Christus sieben heilige Handlungen, Sakramente, eingesetzt, in welchen unter sichtbaren Zeichen himmlische Gnadengaben mitgeteilt werden. Ihre rechtmäßige, ex opere operato sich vollziehende Wirkung wird bestimmt durch den stiftungsmäßigen Vollzug und die Intention des Spenders. Zum segensreichen Empfang ist Glaube nicht erforderlich; es genügt, daß der Empfänger keinen „Riegel“ vorschiebt. Drei dieser Sakramente — Taufe, Firmung, Ordination — rufen einen unverlierbaren Charakter hervor, dürfen demnach nicht wiederholt werden. Cat. Rom. II, 1, 1 ff. Conc. Trid. VII.

Zum Begriff des Sakraments gehört die göttliche Einsetzung. Die Kirche hat kein Recht dazu. Sie ist nur die Spenderin kraft göttlichen Auftrags. Das Tridentinum hat die Siebenzahl feierlich sanktioniert und in Verbindung damit die aufgezählten sieben Sakramente als von Christus eingesetzt bezeichnet. Neuere Theologen haben sich zögernder über die Siebenzahl geäußert. Klee (Dogm. II, S. 93) meint: „Aus der hl. Schrift läßt sich nichts für diese Heptas überhaupt, desgleichen auch nichts Entscheidendes für alle einzelnen Glieder derselben aufbringen, aber ebensowenig läßt sich hier irgendwas Bestimmtes und Entscheidendes dagegen anführen . . . Aber auch aus der Tradition läßt sich nichts Schlagendes gegen diese Lehre vorbringen.“ Von anderer Seite wird sogar zugestanden: wenn auch die Kirche als solche bis in das Mittelalter herab nicht ausdrücklich sieben Sakramente zähle, „so spricht sie ebensowenig von nur zwei oder drei Sakramenten, und es handelt sich auch hier nicht darum, daß von der Kirche sieben Sakramente ausdrücklich gezählt worden seien, sondern nur darum, daß sie unsere jetzigen sieben Sakr. von jeher gekannt und als wahrhafte Sakr. behandelt habe“ (Wetzer u. Weltes Kirchenlex., 1. Aufl., IX, S. 527). Zur Gültigkeit eines Sakraments ist, abgesehen von der richtigen Handlung desselben, erforderlich seitens des Spenders die Intentio id faciendi quod ecclesia facit. Diese Intention soll womöglich eine aktive sein, doch genügt auch eine virtuale, nicht aber die habituale (vgl. Bellarmin). Dieser Wille ist in letzter Instanz der Wille Christi, weiterhin der Wille der Kirche. Wenn dieser Wille im Spender ausfällt, so wird die Handlung eine rein physische ohne sakramentale Wirkung. Daneben wird die Objektivität der Sakramente festgestellt durch den Satz, daß es ex opere operato wirke, was die römischen Theologen nicht übereinstimmend erklären, womit aber jedenfalls die erfolgreiche Wirkung des Sakraments, unabhängig von einer Stimmung des Subjekts, ausgedrückt werden soll. Andererseits wird als zum heilsamen Empfange des Sakraments notwendig bezeichnet, daß der Empfänger keinen „Riegel“ vorschiebe.

„Das Dogma der kath. Kirche ist nur die mittlere Durchschnittssumme zwischen den theologischen Meinungen der Scholastiker, dadurch gewonnen, daß man das Gemeinsame, oft nur die Schlagwörter, hinter denen die entgegengesetzten Ansichten sich bergen, aufgriff und zum Dogma stempelte, aber sich sorgfältig hütete, die Differenzen zu bereichern. — So unsicher darum der Grund ist, so schwankend zeigt sich das Gebäude selbst: es macht nach keiner Seite hin den erhebenden Eindruck unmittelbarer, urkräftiger Glaubensfrische, sondern verrät überall die Raffinerie der diplomatischen Transaktion. Wie Rom seine Konkordate schließt, so macht es auch sein Dogma.“*) Dieses allgemeine Urteil, welches im Anschluß an die Darstellung und Beleuchtung des römischen Sakramentsbegriffs ausgesprochen ist, bewährt sich an diesem in seinem vollen Umfange. Aber nicht nur verschiedene theologische Auffassungen, sondern auch Rücksichten, die sich thatsächlich ausschließen, sind hier zusammengefaßt, so gut es möglich war, aber doch nicht so fest, daß die Scheidelinien nicht mehr erkennbar wären.

Unter der Wirkung ex opere operato ist, wie sehr auch in der genauern Fassung des Begriffs die Meinungen der Theologen auseinandergehen, jeden=

---

*) Steitz=Hauck, in PRE.[2], Bd. XIII, S. 283, Art. „Sakrament“.

falls verstanden, daß das Sakrament durch den ordnungsmäßigen Vollzug, unabhängig von irgend einem außer ihm liegenden Moment, wirksam wird. Steht dies fest, so hat die priesterliche Intention keinen Einfluß auf dasselbe. Wird also ein solcher Einfluß angenommen, so erfährt jener feststehende Begriff eine Einschränkung. Es gibt keinen Kompromiß zwischen dem Einen und dem Andern. Entweder besteht das Eine zu Recht oder das Andere. Dieser innere Widerspruch ist geschichtlich aus dem Bestreben entsprungen, dem Priestertum eine persönliche Mitwirkung bei der Sakramentsspendung zu verschaffen. Es ist eine Konzession an den priesterlichen Stand. Allerdings eine Konzession bedenklicher, ja gefährlicher Art. Denn wie sehr auch die Theologen z. B. Bellarmin diese erforderliche Intention auf ein Minimum reduziert haben, das Sakrament bedarf ihrer in irgend einer Form zur Giltigkeit. Der Empfänger des Sakraments wird dadurch, wenn er es ernst nimmt, in einer gewissen Unsicherheit gehalten. Er vermag wohl den richtigen Vollzug der Handlung, nicht aber die Willensrichtung des Ministranten zu kontrollieren. Das Sakrament kann aber dem Gewissen nur dann seinen festen Trost gewähren, wenn es in unerschütterlicher, zweifelloser Glaubensgewißheit empfangen wird. Die im Sakrament verheißenen Gnadengaben Gottes müssen mit voller Sicherheit und Festigkeit sich darbieten.

Während in diesem Punkte die römische Sakramentslehre subjektiv ist, setzt sie, freilich im Widerspruche dazu, auf der andern Seite eine magische Wirkung des Sakraments, insofern sie die heilsame Frucht desselben auch denen zukommen läßt, die sich passiv verhalten. Aber die lebendigen Kräfte Gottes wollen lebendig, das heißt in lebendigem Glauben, in lebendiger Hingabe an Gott angeeignet werden. Das Sakrament fordert Glauben und wird „ohne Glauben vergeblich gebraucht" (August. Art. XXIV). Es sind nötig dazu „eitel gläubige Herzen" (Kl. Katech.). Der Glaube macht nicht das Sakrament, aber er gewinnt es sich als Heilsmittel. Die römische Vorstellung mißkennt das Wesen göttlicher Gnade, die nicht naturhaft wirkt, sondern angeeignet und dadurch persönlich gemacht sein will.

Was die Zahl der Sakramente anbetrifft, so ist der Begriff sacramentum lange Zeit ein umfassenderer gewesen. In der alten Kirche sind auch die Handauflegung, die Fußwaschung und andere kirchliche Handlungen darunter gefaßt worden, doch so daß Taufe und Abendmahl stets als die eigentlichen Sakramente sich behaupteten. Dieses Schwanken dauert auch im Mittelalter noch fort. Erst bei Petrus Lombardus († 1164) tritt uns die Siebenzahl fixiert entgegen. Diese Thatsachen dürfen als zuverlässiges Zeugnis gelten, daß die römische Kirche eine feste Tradition hierüber nicht hatte. So erklärt sich auch die vorsichtige Ausdrucksweise moderner römischer Dogmatiker.

Der Kardinal Petrus Damiani († 1072) zählt, um einige Einzelheiten anzuführen, in seiner 69. Rede 12 Sakramente; an einer anderen Stelle noch mehr. Und er war der Freund des Papstes Gregor VII., der doch im Besitz zuverlässiger Überlieferung gewesen sein müßte, wenn es eine solche gegeben hätte. Lanfranc († 1089) zählt 5; Hildebert von Tours († 1134) 9, an einer anderen Stelle 10, Bernhard von Clairvaux († 1153) 10, die Synode zu Rheims (a. 1049) 7, aber darunter Begräbnis und Leichenfeierlichkeiten; der Kardinal Humbert († ca. 1060) 6 [darunter die Kirchweihe]; auch Innocenz III. offenbart noch ein auffallendes Schwanken, ebenso das dritte Laterankonzil (1179). Vgl. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwickelung innerhalb d. abendl. Kirche bis zum Konzil v. Trient, Breslau 1864, S. 79 ff.; auch desselben Monographie Doctrinae Romanae de numero sacramentorum septenario rationes historicae, Vratisl. 1859.

II. Die Taufe.

Die Taufe ist, indem sie den Zugang zur Kirche eröffnet, Bedingung des Heils. Sie kann auch von Ketzern und Nichtchristen vollzogen werden, wenn es in der richtigen Form geschieht. Alle in dieser Weise Getauften unterstehen, wenn auch nicht thatsächlich, so doch rechtlich der Kirche. Zu den Wirkungen der Taufe gehört die Austilgung der Erbsünde. C. Trid. VII. Cat. Rom. II, 2, 1 ff.

Im Falle die richtige Form — das Taufen auf die hl. Dreieinigkeit — beobachtet wird und die Intention vorhanden ist, können auch Laien und Frauen, ja auch solche, die außerhalb der Kirche stehen, dieses Sakrament vollgültig vollziehen (Cat. Rom. II, 2, 18, mit Berufung auf Conc. Trid.). Darin zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes, welcher, da dieses Sakrament zum Heil notwendig ist, niemanden von der Darreichung desselben ausschließen wollte (Cat. Rom., a. a. O.). Da die Taufe einen unvertilgbaren Charakter verleiht, ist ihre Wiederholung nur bei gänzlicher Unwissenheit, aber auch dann nur mit bedingender Formel zulässig (Cat. Rom. II, 2, 41). Wo der Fall dunkel ist, soll mit der Einschränkung getauft werden: Si baptizatus es, te iterum non baptizo; si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine u. s. w. Die Paten — höchstens zwei — sollen nur rechtgläubige Christen sein. Es entsteht unter ihnen eine geistliche Verwandtschaft, welche ein Ehehindernis schafft.

Die evangelische Kirche ist mit der römischen einig in der Anerkennung des sakramentalen Charakters der Taufe und in der Übung der Kindertaufe. Die wichtigsten Differenzen sind: 1) die Taufe kann gültig nur in der Kirche vollzogen werden, da Christus sie seiner Kirche als Sakrament gegeben hat; demnach sind Taufen, die durch Nicht-Christen vollzogen werden, wertlos. 2) Sie hebt nicht die Erbsünde auf, sondern „wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten" (Kl. Kat.). Wenn die römische Dogmatik eine indifferente concupiscentia übrig bleiben läßt, an welcher, als dem „Zunder" die Sünde sich immer wieder neu entzünde, so widerspricht dem Schrift und Erfahrung. Die Schrift weiß nichts von einem indifferenten Verhalten des Menschenherzens zu Gott; entweder ist ihm dieses zugewendet oder abgewendet. Die Erfahrung bestätigt dies. Die Erbsünde bleibt auch nach der Taufe in dem Menschen, „bedarf des Mittlers Christi, daß sie uns Gott nicht zurechne, und ohne Unterlaß des Lichts und Wirkung des hl. Geistes, durch welchen sie ausgefeget und getötet werde" (Apol. Aug. De peccato orig.).

Im Gegensatz zu dem seinerzeit von dem römischen Bischofe Stephan I. im Ketzertaufstreite ausgesprochenen und von der römischen Kirche in frühern Jahrhunderten befolgten Grundsatze, Ketzer, die auf die hl. Dreieinigkeit getauft sind, durch Handauflegung aufzunehmen, wird neuerdings die Gepflogenheit geübt, übertretende Protestanten, die rechtmäßig getauft sind, „katholisch" zu taufen. Es spricht sich darin die intolerante Überhebung des modernen Ultramontanismus aus, die uns Evangelische indes hoffentlich nicht veranlassen wird, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.*)

Zu vgl. Höfling, Das Sakrament der Taufe, Erl. 1846 ff., 2 Tle.

III. Die Firmung.

Für den heranwachsenden Christen ist zur Stärkung im Kampfe des Lebens die Firmung bestimmt, welche Christus bei seinem letzten Mahle anordnete. Conc. Trid. VII, Cat. Rom. II, 3, 1 ff.

*) Vgl. Evang. KZtg. 1889, Sp. 129 ff.: „Vom Greuel der Wiedertaufe".

Die Firmung (confirmatio, sacramentum chrismatis) ist im N. T. bezeugt durch die Sitte der Handauflegung als einer Handlung, welche den hl. Geist mitteilt (Apg. 8, 14—17. 19, 1—6; Hebr. 6, 1—4). Die Einsetzung läßt sich nicht bestimmt nachweisen, ergibt sich aber aus dem Vorhandensein des Sakraments. Als ältesten Zeugen für dasselbe führt der Cat. Rom. den römischen Bischof Fabianus an.

Die angeführten Stellen setzen die Möglichkeit einer Taufe ohne die in der Handauflegung gegebene Geistesmitteilung. Diese gehört also zur Taufe, und wo sie der Taufe fehlt, ist die Taufe unvollständig, unvollkommen. Etwas anderes ist die Firmung der römischen Kirche, die als ein selbständiges Sakrament neben dem Sakrament der Taufe steht. Damit ist eine Anomalie zur Regel gemacht. Die alte Kirche kennt als Regel nur die Handauflegung in der Taufe, ja diese bildete den Höhepunkt in dem Taufakte. Auch nicht einmal die Sitte, die zu der Kirche zurückkehrenden Ketzer durch Handauflegung aufzunehmen, sofern sie die Taufe in rechter Form erhalten, hat eine Änderung hervorgerufen; doch mag in ihr der Ausgang der seit dem 4. Jahrhundert in der Kirche vereinzelt auftretenden Anschauung liegen, welche der Handauflegung eine sakramentale Bedeutung beizulegen geneigt war. Da hierin ein hierarchisches Interesse zur Geltung kam, insofern die Handauflegung dem Bischof ausschließlich vorbehalten war, was von der Taufe nicht gilt, so begreift man, daß diese Meinung am Ausgange der altchristlichen Zeit herrschend wurde und im Mittelalter die kirchliche Sanktion erhielt. Demnach ist das Sakrament erst im Laufe der Zeit das geworden, was es ist, und ist seiner Herkunft nach ein integrierendes Stück der Taufe. Die Berufung auf Fabianus ist unstatthaft, da sie mit einer Fabel rechnen muß. Das Zeugnis der altchristlichen Inschriften ist nur durch falsche Auslegung für die römische Lehre beweiskräftig zu machen.

3. vgl. darüber Oderici Sylloge inscript. 267 f.; de Rossi, Bull. di archeol. crist. 1869; Kraus, RE. I, S. 515 f. Letzterer bringt folgendes Material bei: quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit (bezieht sich auf das Begräbnis oder wahrscheinlicher auf die Taufe) — Legitimae neophytae u. s. w. consignatae a Liberio papa (consignare, versiegeln ist = taufen); Grabschrift des Marea (de Rossi, S. 17 ff.): tuque sacerdotes docuisti crismate sancto | tangere bis nullum judice posse Deo, „wo allerdings nicht ausgeschlossen erscheint, daß an die Wiederholung der Priesterweihe, nicht an das Chrisma zu denken ist" (Kraus). Jedenfalls ist der Ausdruck so weit, daß die Worte nicht für die Firmung verwertet werden können. — Griechisches Epitaph von der Via Latina, worin *λουτροῖς χρεισαμένη Χυ* (= *Χριστοῦ*) *μύρον ἄφθιτον ἁγνόν* (hier weist *λουτροῖς* mit aller Deutlichkeit auf die Taufe). — Qui gratiam sanctam consecutus est. De Rossi und Kraus sprechen die Vermutung aus, daß consequi hier Taufe und Firmung in sich schließe. Diese Vermutung hat indeß keinen Wert, so lange sie nicht fundiert ist. — Inschrift in der ehemaligen vatikanischen Basilika „aus der Zeit oder von der Hand des Damasus", wo der Ausdruck cruce suscepta (tu cruce suscepta mundi vitare procellas) sich auf die Firmung beziehe. Indeß da vorher nur von der Taufe die Rede ist, so liegt es näher, an die mit derselben verbundene Salbung zu denken. — Das Epigramm auf das Grab des Chlodwig (Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule I, 287): mox purgatus aquis et Christi fonte renatus || Fragrantem gessit infuso chrismate crinem. Auch hier ist nur an das Taufchrisma zu denken. — Endlich die Grabschrift eines fünfjährigen Knaben mit den Worten bimus trimus consecutus est, wo indeß bimus trimus nicht die „Aufeinanderfolge zweier sakramentaler Handlungen im zweiten und dritten Jahre des Knaben" bezeichnet, sondern wie plus minus das ungefähre Alter umschreibt.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß dieses Sakrament nichts gibt, was nicht Taufe und Abendmahl geben; zudem steht es mit der Wirkung des character indelebilis in Widerspruch zu der Taufe, die ebendenselben hervorruft. Auch daran läßt sich ersehen, daß diese Handlung erst allmählich in die Reihe der Sakramente eingeschoben ist.

Das Material bei Bingham, Origines IV; Augusti, Denkwürdigk. VII; Siegel, Handbuch d. christl.-kirchl. Altertümer, Lpz. 1836 ff. I.

IV. Die Eucharistie und das Meßopfer.

Den ersten Rang unter den Sakramenten nimmt die Eucharistie ein. Unter der Wirkung der Einsetzungsworte wandeln sich die Elemente, ungesäuertes Brot und mit Wasser gemischter Wein, in Leib und Blut Christi (Transsubstantiation), doch so, daß die Eigenschaften der irdischen Stoffe bleiben. Den Laien und nicht konsekrierenden Geistlichen reicht die Kirche nur das geweihte Brot, in welchem aber vermöge der Concomitantia der ganze Gottmensch enthalten ist. Conc. Trid. XIII, Cat. Rom. II, 4, 1 ff.

Dieses Sakrament übertrifft alle andern, weil darin der Urheber des Sakraments selbst gegenwärtig ist ante usum (Trid.). Damit ihm also die Gemeinde die geziemende göttliche Ehre erweise und die rechte Frucht davon habe, sollen die Hirten die Erhabenheit (majestas) desselben deutlich darlegen (Cat. Rom.). Die irdischen Zeichen und die himmlischen Substanzen stehen nicht im Verhältnis der Koexistenz, noch werden jene durch diese vernichtet, sondern es findet eine Verwandlung der irdischen Substanzen in die himmlischen statt. Das war, erklärt d. Trid. XIII, c. 3, immer Glaube in der Kirche Gottes. So tritt der Erlöser der Erde in erneueter Menschwerdung nahe, „um uns an sein gottmenschliches Herz emporzuziehen", und macht das gottesdienstliche Versammlungshaus zu einer Wohnung des Gottmenschen, zu einem wirklichen Gotteshause. Aus dieser irdischen Gegenwart Christi rechtfertigt sich die feierliche öffentliche Aussetzung des Sakraments (expositio Sanctissimi) und das Schautragen desselben in der Prozession (Fronleichnamsfest). „Die Lehre von der Wesenswandlung fügt dem Begriff der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz und deren Wandlung in die Fleisches- und Blutesubstanz desselben hinzu" (Wetzer u. Weltes KL., 2. Aufl. I, Sp. 600). Die frühere Sitte, beide Abendmahlselemente zu reichen, hat die Kirche aus „hinreichenden Gründen" abgethan. Eine Schädigung der Kommunikanten entsteht dadurch nicht. Denn der verklärte Christus ist in den beiden Elementen in seiner Totalität zugegen. Daher bezeichnet er bald sein Fleisch, bald sein Blut als lebengebend (Joh. 6, 52—59), und der Apostel Paulus ist derselben Meinung (1 Kor. 11, 27 der Gebrauch der Partikeln καί und ἤ).

In der hohen Wertschätzung dieses Sakraments fühlt sich die evangelische Kirche mit der römischen einig. Sie weist ab 1) die Transsubstantiation und die daraus hervorgehenden Gebräuche 2) die Kelchentziehung.

Die Transsubstantiation hat keinen Grund in der hl. Schrift. Was in derselben über die hohe Würde und Heiligkeit dieses Mahles gesagt wird (1 Kor. 11, 20 ff.), kommt z. B. auch in der lutherischen Auffassung des Verhältnisses des verklärten Christus zu den Elementen des Abendmahls vollkommen zu seinem Rechte. Andererseits haben in der Kirche drei Jahrhunderte hindurch verschiedene Vorstellungen, und darunter nicht die Wandelungslehre, in dieser Frage bestanden und sich vertragen, ein Beweis, daß nicht eine feste Tradition vorhanden war. Erst im 4. Jahrhundert tauchen Gedanken auf (Chrysostomus, Ambrosius), welche eine neue Entwicklungsreihe einleiten, deren Ergebnis Innocenz III. auf der 4. Lateransynode (1215) zum Dogma erhob. In der Vorgeschichte setzt aber nicht nur das Zeugnis Augustins aus, welcher die symbolische Auffassung vertrat, sondern auch noch im 9. Jahrhundert war in der abendländischen Kirche die Frage eine offene. Sollte das kirchliche Lehramt von der ihm zustehenden Befugnis, den Glauben zu normieren, so lange keinen Gebrauch gemacht haben? Selbst ein Gregor VII. war keineswegs der Meinung, daß die Wandelungslehre die ausschließlich rechtgläubige sei.

Auf die in dieser Lehre geforderte Voraussetzung, sich eine Substanz ohne die ihr zukommenden und ihr Wesen ausmachenden Eigenschaften und

andererseits gewisse Eigenschaften ohne die sie konstituierende Substanz zu denken, sei nur hingewiesen. Die Frage: „Welche Schwierigkeiten können aufrichtige Christen in derartigen Wundern finden, da sie die wunderbare Menschwerdung Gottes glauben?“ *) ist eine große Unvorsichtigkeit, da sie Heilsthatsachen und Mirakel auf dieselbe Stufe rückt. Denn wäre jener Einwand begründet, so könnte uns mit demselben Rechte zugemutet werden, die seltsamen Geschichten des Cäsarius von Heisterbach zu glauben.

Die Abweisung der Wandelungslehre schließt in sich die Verwerfung jeglicher Verehrung der Hostie, wie dieselbe im Gottesdienst, bei Festen, in Prozessionen und sonst hervortritt. Ebendaher ergibt sich für den evangelischen Christen eine andere Beurteilung des Gotteshauses. Dasselbe gilt ihm nicht als „gewaltiges Tabernakel für das heiligste Sakrament des Altars“ noch als „Haus Gottes“, sondern als Versammlungshaus der Gemeinde, in welchem diese in feierlicher Selbstdarstellung vor Gott tritt. Die Basilika, das gottesdienstliche Gebäude der ältesten Gemeinden, trägt am allerwenigsten den Charakter eines solchen Tabernakels, sondern ist als eigentliches Versammlungshaus gedacht. Allerdings nimmt der romanische und der gotische Stil eine deutliche Rücksicht auf die Messe, darum weil sich in ihr fast der gesamte Kultus zusammenzog, indes die Kirchengebäude dieses Stils unter den Begriff von Tabernakeln des Sakraments zu fassen, steht so sehr in Widerspruch zu den feststehenden Ergebnissen baugeschichtlicher Forschung und Wissenschaft, daß weitere Worte darüber überflüssig sind.

Hinsichtlich der Weise der Abendmahlsfeier giebt das Tridentinum zu, daß Christus seinen Jüngern Brot und Wein dargereicht habe und der Genuß beider Elemente seitens der Laien und der nicht amtierenden Geistlichen „nicht selten“ gewesen sei, doch liege in dem Verfahren des Herrn kein Befehl an seine Kirche, ebenso zu handeln, andererseits habe die Kirche das Recht, in solchen Dingen nach ihrer Einsicht Entscheidungen zu treffen, und habe in diesem Falle „aus ernsten und gewichtigen Gründen“ davon Gebrauch gemacht. Doch wird damit dem Kommunikanten nichts entzogen, da in dem Brote (vermöge der concomitantia) der ganze Christus gegenwärtig ist. Den evangelischen Einwand dagegen formuliert die Augustana (Art. XXII): „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht aus dieser Ursach, daß dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi Matth. 26: Trinket alle daraus.**) Da gebeut Christus mit klaren Worten von dem Kelch, daß sie alle daraus trinken sollen. Und damit Niemand diese Worte anfechten und glossieren könne, als gehöre es allein den Priestern zu, so zeiget Paulus 1 Kor. 11, 26 an, daß die ganze Versammlung der Korinther-Kirchen beide Gestalt gebraucht hat.“ Diesen deutlichen Zeugnissen gegenüber läßt sich aus Joh. 6, 52 ff., angenommen, diese Worte bezögen sich auf das Abendmahl,

*) L. v. Hammerstein a. a. O., S. 187.

**) L. v. Hammerstein a. a. O., S. 189, gibt über den Sinn dieser Worte folgenden Aufschluß: „Die „Alle“, welche aus dem Kelch trinken sollen, sind jedenfalls die im Saale anwesenden Apostel. Ob auch die Nachfolger der Apostel bis zum jüngsten Gericht darunter verstanden sind? Oder etwa gar alle einfachen Christen aller Zeiten? Darüber gibt uns die Stelle selbst keinen Aufschluß. Die Kirche aber lehrt uns“ u. s. w. Dann bliebe also auch die Möglichkeit offen, daß das hl. Abendmahl überhaupt nur für die Jünger bestimmt war.

was sehr fraglich, nicht der entgegengesetzte Sinn gewinnen, denn es ist hier (v. 53—57 vgl. v. 35) ebenso vom Blute wie vom Fleisch Christi die Rede und Essen und Trinken werden deutlich unterschieden. Daß aber 1 Kor. 11, 27 den oben bezeichneten Inhalt nicht hat, als ob darin der Kelch von dem Brote getrennt würde, ergiebt sich aus dem Zusammenhange im Ganzen und aus vv. 26. 28. 29. Richtig wird auch hinzugefügt: „Und dieser Brauch ist lange Zeit in der Kirche blieben, wie man durch die Historien und der Väter Schriften beweisen kann.“ Im ersten Jahrtausend war die Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt allgemeine Sitte und „nicht selten“, sondern als Regel ist den Laien auch der Kelch gegeben worden.*) Erst seitdem beginnt die Einschränkung und gewinnt rasch Boden. Ohne Zweifel hat die Scheu, von dem flüssigen Element etwas zu verschütten, in dieser Entwickelung mitgewirkt, aber das wichtigere Moment war der priesterliche Partikularismus, der das, was Christus beim letzten Mahl den Aposteln gewährte, ausschließlich an sich zog und die Laienschaft mit einem Fragment abfertigte. Denn wenn in dem Brote auch das Blut des Herrn enthalten ist, warum genießt nicht auch der konsekrierende Priester das Brot allein? Denn die für die Kelchentziehung angeführten Gründe treffen zum Teil auch ihn.

Der Cat. Rom. II, 4, 50 führt folgende Gründe für die Kelchentziehung an: 1) Ne sanguis Domini in terram funderetur. 2) Cum sacra eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne, si diutius vini species asservaretur, coacesceret. 3) Permulti praeterea sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. 4) Quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur. 5) Deinde quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant sub utraque specie totum Christum esse. 6) Sunt et aliae rationes ab iis collectae, qui de hoc argumento disserunt. Ernstlich in Betracht gekommen ist, wie schon bemerkt, jedenfalls nur 1; 2, 3, 4 sind so seltene Ausnahmen, daß sie als Argument wertlos sind; 5 ist insofern höchst charakteristisch, als der Kirche damit die Freiheit zugestanden wird, der Gemeinde ein ihr zukommendes und seit Jahrhunderten in ihrem Besitz befindliches Recht zu entziehen, wenn die Bekämpfung einer Häresie dies dienlich erscheinen läßt. Dann hätte die Kirche aber wirkungsvoller auch dem amtierenden Priester den Kelch entziehen sollen.

Die dogmatische Begründung der Kelchentziehung durch die Concomitantia ist ein nachträglich ausfindig gemachtes Subsidium, welches das Recht der Kirche zur Kelchentziehung voraussetzt und mit diesem Rechte hinfällig wird.

Die Eucharistie ist andererseits Opfer. In dieser Bedeutung von Christus am Abend vor seinem Scheiden angeordnet, sühnt sie fort und fort, als unblutiges Opfer von dem Priester dargebracht, die Sünden der Menschheit und kommt mit ihrer Frucht nicht nur Lebenden in allerlei Bedürfnissen, sondern auch Toten (Seelenmessen) zu Gute. In einer heiligen Liturgie, der Messe, vollzieht sich die Handlung dieses Opfers des neuen Bundes. Conc. Trid. XXII; Cat. Rom. II, 4, 55 ff.

Dem Menschen gegenüber ist die Eucharistie ein Sakrament; Gott gegenüber ein Opfer. „Der neue Bund ist wahrhaftige Sühnungs-, Heiligungs-, so Opferanstalt. Das eine wahre und bleibende Opfer ist Christus; er ist und bleibt für uns hienieden in der Eucharistie; so ist Christus der wahre Priester und das wahre Opfer“ (Klee, Dogmatik, 1. Auflage II, S. 210.

Die Notwendigkeit dieses Opfers ergibt sich aus der Fortdauer der Sünde in der

*) Spittler, Gesch. d. Kelchs im Abendmahl, Lemgo 1780; J. A. Schmid, de fatis calicis eucharistici, Helmst. 1708.

Welt.*) In Beziehung auf die Form unterscheidet sich das unblutige Meßopfer von dem blutigen, nicht aber hinsichtlich seines Inhalts. Cat. Rom. II. 4, 60: Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in Missa peragitur et quod in cruce oblatum est. . . . Neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae, sed una tantum. „Das Kreuzesopfer ist mit dem eucharistischen Opfer eines und dasselbe, derselbe geopferte Christus“ (Klee a. a. O., S. 212).

Über den Nutzen des Meßopfers Cat. Rom. II. 4, 63: . . . non solum immolanti et sumenti prosit, sed omnibus etiam fidelibus, sive illi nobiscum in terris vivant, sive, jam in Domino mortui, nondum plane expiati sunt. Neque enim minus ex apostolorum certissima traditione pro his utiliter offertur, quam pro vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus ac quibusvis calamitatibus et angustiis.

In der religiösen Vorstellungswelt des Neuen Testaments besteht der Begriff des Opfers, aber nur im Sinne der Hingabe an Gott und seinen heiligen Willen im Gebet und Wandel (Hebr. 13, 16; Röm. 12, 1; Jak. 1, 27; Phil. 2, 17 f. vgl. auch 4, 18 in weitergreifender Bedeutung). Dieser Gedanke blieb Besitz der nachapostolischen Zeit, doch wird zugleich als ein neues Stück das Abendmahlssakrament hinzugefügt, nicht nur in Rücksicht darauf, daß die durch die Gemeindeglieder zu beschaffenden Gaben „Opfer“ (προσφοραί, θυσίαι, oblationes) genannt wurden, sondern auch darum, weil das Dankopfer des Gebetes (εὐχαριστία) für die geistlichen und leiblichen Gaben Gottes darin eine wichtige Stellung hatte. Dagegen tritt eine Beziehung der Bezeichnung „Opfer“ auf Leib und Blut Christi nicht hervor; erst Cyprian redet davon, obwohl nicht mit voller Klarheit. Indes darf man annehmen, daß damals jene Weiterbildung des urchristlichen Opferbegriffs sich vollzog. Seitdem mehren sich die Zeugnisse, und obgleich sie nicht überall harmonieren und auch entgegengesetzte Äußerungen nicht fehlen, hat die römische Kirche ein Recht, sich darauf zu berufen. Doch es ist beachtenswert, daß der Meßkanon noch Teile der neutestamentlichen und ältesten kirchlichen Anschauung in sich trägt. „Besonders an zwei Punkten tritt sie deutlich genug ans Licht. Erstens werden auch im Kanon Missä schon vor der Konsekration die Elemente der Eucharistie dona, munera und sacrificia illibata genannt; schon vor der Sammlung ist von einem offerre sacrificium laudis, von einer oblatio servitutis nostrae die Rede. Zweitens wird auch nach der Wandelung noch Gott angefleht, diese Opfergaben gnädig anzunehmen (accepta habere), wie er angenommen die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks. Schon abgesehen von der Gegenwart Christi und ehe dieselbe eintritt, heißt es von dem heiligen Brot und Wein: offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam.“**)

*)
„O, du Geheimnis wunderbar!
Zum Golgatha wird der Altar,
Drauf nie versinkt der Kreuzesstamm.
Dran bringst als ewig blutend Lamm,
Verkläret auf des Vaters Thron,
Ein Hoherpriester du dich dar!
— — — — — — —
Und trägst den Preis der neunten Stunde
Alltäglich aus der Ewigkeit
An tausend Orten in die Zeit
Zum immer neuen Sühnebunde.“
(O. v. Redwitz, Amaranth.)

**) Thiersch, Vorlesungen über Prot. u. Kath., 2. Bd., Erl. 1846, S. 266 f.

Diese Beobachtung Thiersch's ist durchaus richtig. So wie die Meßliturgie vorliegt, ist sie ein Gefüge verschiedener Zeiten und entbehrt der Einheitlichkeit.

Daß jene Erweiterung mit der Ausbildung des klerikalen Priestertums zusammenhängt, bedarf keines Nachweises. Sie ist ohne diese gar nicht denkbar. Schon daraus ergibt sich ihr unevangelischer Charakter. Aber auch losgelöst von dem kirchlichen Sacerdotium betrachtet, erweist sie, an der christlichen Heilslehre gemessen, ihr Unrecht. Indem dem unblutigen Meßopfer die Wirkung des Opfertodes Christi zuerkannt wird, wird der Wert dieses als einer einzigartigen Leistung beeinträchtigt. Denn gerade darin liegt nach dem Hebräerbrief die Bedeutung des blutigen Opfers auf Golgatha im Vergleich zu den alttestamentlichen Opferhandlungen, daß damit auf ewig genug gethan ist (Hebr. 10, 10. 14). In dieser richtigen Erkenntnis schrieb Luther in den „Schmalkaldischen Artikel" über die Messe das harte Urteil: „Daß die Messe im Papsttum muß der größeste und schrecklichste Greuel sein, als die stracks und gewaltiglich wider diesen Häuptartikel (von dem Amt und Werk Christi II, 1) strebet." Wenn man dem gewuchtigen Zeugnisse des Hebräerbriefes sich dadurch hat entziehen wollen, daß man es auf das blutige Opfer einschränkt, von welchem das unblutige Opfer zu unterscheiden sei, so wird damit die doch in Anspruch genommene Gleichwertigkeit beider Opfer zerrissen. Unterscheidet sich das Meßopfer von dem Kreuzesopfer nur durch die Form, so unterliegt es der Konsequenz des Urteils des Hebräerbriefs, d. h. es verliert sein Existenzrecht. Entweder hatte das Opfer Christi auf Golgatha einen unendlichen Wert, wie die römische Kirche in Übereinstimmung mit uns lehrt, dann bleibt für ein zweites Opfer kein Raum; oder es hatte diesen Wert nicht, dann muß eine Fortführung irgendwelcher Art eintreten, aber diese Fortführung hat als Voraussetzung die Unzulänglichkeit des Opfers Christi, welche die römische Kirche auch ihrerseits verwirft. Da ferner der Wert des Meßopfers als ein endlicher vorgestellt wird — denn sonst wäre die Wiederholung überflüssig — so bleibt unverständlich, wie dieses endliche Opfer denselben Wert wie das unendliche blutige Opfer am Kreuz haben kann.

Noch an einem andern Punkte tritt ein solcher Konflikt hervor. Das Trident. a. a. O. cap. I lehrt, daß die Heilskraft des blutigen Opfers durch das unblutige Opfer auf die täglich begangenen, also die läßlichen Sünden, angewandt werde (applicaretur). Aber wenn doch beide Opfer dieselbe Wirkung haben, so kann das eine nicht dazu da sein, die Wirkung des andern flüssig zu machen. „Wo in aller Welt ist je ein Opfer dargebracht worden, um die Früchte eines andern Opfers, mit dem es identisch und von dem es doch wieder verschieden ist, den Darbringenden zu applizieren?"*)

Das Meßopfer stellt nicht nur Vergebung der Sünden her und zwar der Todsünden sowohl wie der läßlichen Sünden, darin also die Wirkung des Abendmahls und des Bußsakraments vereinigend, sondern in seinen Kreis fallen auch aliae necessitates (Conc. Trid.), quaevis calamitates et angustiae (Cat. Rom.). Es ist nicht nur Sühnopfer, sondern auch Bittopfer, „um Hilfe in allen Nöten des Leibes und der Seele zu erflehen" (Kath. Kat. der Erz-

*) Steitz, Art. Messe in PRE.² IX, S. 629.

diözese Freiburg, Fr. 523). Also um etwa den glücklichen Ausgang einer Reise oder eines geschäftlichen Unternehmens zu sichern, wird die heilige Opferung des Gottmenschen vollzogen; leibliche, irdische Bedürfnisse, geringfügige Unbequemlichkeiten des Lebens, politische Wünsche — und wie viel Selbstsüchtiges mag oft darin liegen! — vermögen, den verklärten Heiland auf den Altar herniederzuziehen. Dem Priester selbst ist die Kontrole abgeschnitten, da der Auftraggeber nicht verpflichtet ist, den Zweck des Meßopfers bekannt zu geben. So mag es vorkommen, daß in südlichen Ländern Verliebte und Wegelagerer die Hilfe des Meßpriesters suchen und auch erhalten.

Die rein äußerliche Weise dieses Opfers kommt nicht minder zum Vorschein in den Privatmessen, in welchen der Priester allein kommuniziert, ohne daß Mitfeiernde anwesend sind. Obwohl die leibliche oder wenigstens die geistliche Teilnahme der Gläubigen an den „Winkelmessen" für wünschenswert erklärt wird, ist sie doch nicht Bedingung der Wirkung derselben. Damit zeigt sich die Messe als ein opus operatum, als ein priesterliches Thun an und bringt hierin das eigenste Wesen des römischen Katholizismus zum Ausdruck, der sich als heilsvermittelnde Anstalt zwischen Gott und der Menschheit mit dem Anspruche, die göttlichen Gnadengaben, die Sündenvergebung und die Kräfte des hl. Geistes den in seinen Organismus Eingegliederten zuzuführen, ansieht.

Luther urteilt in den „Schmalkaldischen Artikeln" (II, 2): selbst wenn die Messe „an ihr selbst etwas Nützliches und Gutes hätte", müsse man sie „fahren lassen" um der Mißbräuche willen, die sich an dieselbe geknüpft haben und noch knüpfen. Die römische Kirche selbst hat dem Eingeständnis nicht ausweichen können, daß das Meßopfer durch Simonie und schändliche Gewinnsucht befleckt werde. Aber das Messekaufen besteht heute noch zu Recht, und tritt am häßlichsten in den Seelenmessen hervor.*) Gerade neben der allzubegreiflichen Sorge des Einzelnen um sein eigenes oder der Seinen Seelenheil muß dieser Handel der Kirche, die sich bereit finden läßt, gegen Bezahlung die Kraft des fürbittenden Opfers zu Gunsten der ihr namhaft gemachten Seelen im Fegfeuer zu erproben — denn es gibt auch nach katholischer Lehre hier keine Gewißheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit — um so abstoßender erscheinen.

Wenn der Heidelberger Katechismus über die Messe den Satz hat — es ist der einzige harte in ihm —: „Und ist also die Messe im Grunde nichts anderes denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei", so ist dieses Urteil inhaltlich gerechtfertigt. Mögen die Apologeten der römischen Kirche dieses Dogma und seine Praxis noch so sehr mit schönen Worten umgeben, es wird keiner Kunst gelingen, den Makel des Widerchristlichen davon zu nehmen. Thiersch hat einmal (a. a. O. S. 281) dem Wunsche Ausdruck gegeben, die römische Kirche möge die ihr zur Verfügung stehende große Gewalt dazu anwenden, der „Ent-

*) Unter dem Patronate des Bischofs von Cambray wurden i. J. 1857 behufs Erbauung eines Klosters Messen zu einem billigen Preise angeboten. Es heißt in dem Prospekt: „52 Messen und feierliche Benediktionen werden auf ewige Zeiten jährlich für die Subskribenten zelebriert werden, welche 2½ Franks zahlen. Personen, die für eine höhere Summe subskribieren, können an diesen Messen und Benediktionen so viele Lebende und Tote teilnehmen lassen, als ihr Beitrag sich beläuft."

weihung des Allerheiligsten zu steuern". Als ob dies möglich wäre. Richtiger hat Luther den innersten Zusammenhang der Messe mit dem römischen Katholizismus erkannt, wenn er erklärt: „Sie fühlens wohl: wo die Messe fällt, so liegt das Papsttum." Und kurz vorher: „Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander" (Schmalk. Art. II, 2).

Erscheint das Meßopfer in dieser Beurteilung, so hat es nur geringe Bedeutung, die exegetischen Beweise der römischen Kirche zu prüfen; Martin Chemnitz hat darüber Genügendes gesagt. Das Tridentinum beruft sich auf Hebr. 7, 11, wo Christus ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks genannt wird; ein Priestertum fordert ein Opfer, und da sein Priestertum ein ewiges heißt, so muß auch das Opfer ein ewiges sein. Indeß das ewige Priestertum, welches 6, 20 von Christus ausgesagt wird, ist nicht als eine fortdauernde Opferung gemeint, sondern bezieht sich auf sein ewiges Hohepriestertum im Eintreten für uns vor dem Angesichte Gottes mit dem Verdienst seines Leidens und Sterbens. Der Verfasser des Hebräerbriefes richtet sein Augenmerk gerade darauf, nachzuweisen, daß Christus durch sein einmaliges Eintreten in das himmlische Allerheilige eine ewige λύτρωσις beschafft hat. Christus ist einmal erschienen, um die Sünde durch sein Opfer zu vernichten. Eine erneuerte Opferdarbringung Christi ist undenkbar, aber auch nicht erforderlich, da jene eine allgenugsame ist (9, 25 ff.; vgl. 8, 3. 7, 27. 9, 12). Vgl. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, 2. Bd., Ludwigsb. 1859, S. 548 ff. Nicht minder bedeutungslos ist der Hinweis auf Melchisedek als Vorbild Christi: jener habe Brot und Wein geopfert (in Wirklichkeit brachte er beides als Gastgeschenke dar), daher mußte auch Christus unter den Gestalten von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut opfern; denn die Schrift weiß von einer solchen Beziehung nichts. Daß der Vergleich Melchisedeks mit Christus im Hebräerbrief derartiges in sich schließt, wäre erst noch zu beweisen. — Die Weissagung Maleachi 1, 11, die nur auf das Opfer Christi passe. In Wahrheit meint der Prophet die reinen Opfer des Lobes und Dankes, welches die zu Israel bekehrten Heiden Gott darbringen werden. Justin und Irenäus beziehen dieses Prophetenwort wohl auf die Abendmahlsfeier, aber nicht auf das Meßopfer. — 1 Kor. 10, 21 werde der „Tisch des Herrn" als Altar verstanden, wie aus der Gegenüberstellung ersichtlich sei; der Altar aber setze ein Opfer voraus. — Die Worte: „Solches thut zu meinem Gedächtnis" fordern das Opfer, weil „thun" hier, entsprechend dem hebräischen עָשָׂה, „opfern" bedeute. Alle diese und andern Argumente sind deutliche Eingeständnisse der Notlage, in welcher man sich befindet. Eine bessere Hilfe gewähren nicht die altchristlichen Kunstdenkmäler. Wenn z. B. das Opfer Abrahams als Symbol des blutigen wie des unblutigen Opfers aufgefaßt oder Melchisedek mit dem Meßopfer in Beziehung gesetzt wird, so beruht diese Auslegung auf einem Spiel der Phantasie. Dazu kommt, daß die römischen Archäologen, wo sie eine Symbolik des Abendmahls entdecken, sofort die Opferidee damit verbinden; es wird also vom feststehenden Dogma aus der Schluß gemacht, während das Dogma aus den monumentalen Quellen erst zu erweisen wäre.

Die Opferhandlung vollzieht sich in einer feierlichen Liturgie, die begeisterte Lobredner gefunden und wohl auch auf empfängliche Gemüter evangelischer Christen Eindruck gemacht hat. Am höchsten hat wohl der Kardinal Wiseman ihre Schönheit gepriesen, aber mit der Selbstbeschränkung, „daß kein menschlicher Geist hoffen darf, ihre Schönheit und Erhabenheit je zu begreifen." Ein anderer römischer Theologe fand in der Meßliturgie „handgreiflicher" als sonst in der sichtbaren Leitung der Kirche den „höhern Einfluß" der göttlichen Vorsehung.*) Die Messe enthält thatsächlich erhebende Gebete, die den Geist echten Christentums in sich tragen; einzelne symbolische Handlungen in ihr sind tief gedacht, aber trotzdem ist ihr erbaulicher Wert ein sehr geringer und muß es sein nach der ganzen Natur dieser Liturgie. Denn dieselbe verrät deutlich ihre schichtenweise Entstehung. Und diese Schichten sind zum Teil durch Jahrhunderte geschieden, daher die heterogenen Elemente und die Wiederholungen. Auch die Häufung der Gebete und der schleppende Gang, in welchem die Handlung mühsam vorwärts dringt, sind Mängel, die hauptsächlich in der geschichtlichen Entstehung der Messe ihren Ursprung haben.

*) Vgl. L. v. Hammerstein, „Edgar", S. 197 f., wo die Stellen angeführt sind.

Die reiche Symbolik, für welche die mittelalterliche Zeit leicht den Schlüssel fand, ist nur zum kleinsten Teile noch verständlich; die Theologen mögen sie sich so oder so zurecht legen, der Laie wird in der Regel sich keine Vorstellung davon machen können. Doch nicht das geringste Hindernis bildet endlich die lateinische Sprache. Es widerspricht aller Erfahrung, wenn behauptet wird: „Trotz der lateinischen Sprache versteht das katholische Volk die Messe, denn sie wird ihm bis ins Einzelnste erklärt im Katechismus und in der Predigt.“ Die Gemeinde assistiert verständnislos dem heiligen Opferakte, der sich mit allem Gepränge des Kultus vor ihrem Auge vollzieht. Sie hat vielleicht weniger davon als die festliche Versammlung, die im heiligen Tempelbezirk dem Opferakte beiwohnte, den der Priester an dem der Gottheit dargebrachten Tiere vollzog. Jedenfalls war dieser Akt einfacher und verständlicher.

Wer möchte gegen diesen Pomp einer gottesdienstlich-dramatischen Handlung, selbst ihr Verständnis vorausgesetzt, unseren evangelischen Gottesdienst mit seiner evangelischen Predigt, seinen herrlichen geistlichen Liedern und dem innerlichen Einssein der Gemeinde mit der Feier eintauschen? Um so mehr da nach der lang ertragenen Verödung des evangelischen Kultus, welche der Rationalismus verschuldet hat, in der Gegenwart ein lebendiger Eifer erwacht ist, den Gottesdienst reicher und voller auszugestalten, und die schönen Früchte dieses Eifers schon vielfach wahrnehmbar sind. Unser gottesdienstliches Ideal ist ein anderes als dasjenige der römischen Kirche: nicht auf die Phantasie und die Empfindung zielt der evangelische Kultus ab, sondern auf andächtige Stimmung des Herzens und Kräftigung der sittlich-religiösen Persönlichkeit. Daher hat auch in ihm die Kunst die richtige Stellung. In dem römischen Gottesdienste fließen Kunst und Kultus ineinander, und es erwächst daraus jene dämmerhafte, die Phantasie anregende Stimmung, die in Empfindungen schwelgt; der Protestantismus kennt für die heilige Kunst keine andere Aufgabe, als in ihrer Weise und mit ihren Mitteln den Gottesdienst der Gemeinde schön und reich zu gestalten; die Kunst gilt ihm nicht als Erzeugerin religiöser Empfindungen, sondern als der schönste Schmuck, in welchen Lob und Dank zu dem himmlischen Herrn sich gern kleiden.

Zu vgl. Höfling, Die Lehre der ältest. Kirche vom Opfer, Erl. 1851; Theod. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im nachapost. u. altkath. Zeitalter, Erl. 1854; Steitz in PRE.[2] IX, Art. „Messe“, S. 620 f.; Stölting, Messe u. Abendmahl (in d. S. 352 genannten Vorträgen über die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren u. s. w. n. 5).

Zusatz. Die nicht geleisteten Satisfaktionen und die Strafen für die läßlichen Sünden werden im Fegfeuer (ignis purgatorius) gebüßt, auf welches daher die Wirkung des Meßopfers bezogen wird (Seelenmessen). Die Vorstellung von einem solchen Zwischenzustand hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Als sie am Anfange des 3. Jahrhunderts zum erstenmal auftritt, faßt sie dieses Feuer als Reinigungsfeuer, welches das der Seele noch anhaftende Materielle vernichtet und jene befähigt, in die immaterielle Welt einzugehen, ein Gedanke, der in der Stoa seinen Ausgang hat. Nachdem hernach Augustin wenigstens die Möglichkeit gesetzt hat, daß in dem Zwischenzustande die noch haftenden zeitlichen Strafen erledigt würden, finden wir

die moderne römische Lehre schon ziemlich abgeschlossen bei Gregor d. Gr., der sie auch in Beziehung zu dem Opfer stellt.

Mit der Frage, ob ein Zwischenzustand zu denken sei oder nicht, hat diese Vorstellung zunächst nichts zu thun. Daher bleiben auch die Schriftstellen, die auf einen Zwischenzustand bezogen werden könnten, außer Betracht. Auch das ist gleichgiltig, ob die römische Kirche mit ihrer Berufung auf die dunkele Stelle 2 Makk. 12, 43 ff. Recht hat oder nicht, da ein alttestamentliches Buch der nachklassischen Zeit keine Zeugniskraft für ein Stück der christlichen Lehre haben kann. Die Stellen ferner 1 Kor. 3, 13 ff., Matth. 5, 26 sind weit davon entfernt, das auszusagen, was man römischerseits in ihnen sucht. Die Mißbräuche, welche sich an das Fegfeuer knüpfen, haben das harte Wort Luthers hervorgerufen: „Darum ist das Fegfeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenste zu achten" (Schmalk. Art. II, 2). Aber gerade an der praktischen Verwertung der Lehre hat die Kirche das größte Interesse. Darauf beruhen die Seelenmessen und der erfolgreiche Betrieb des Ablasses.

Vgl. Rud. Hofmann in PRE.² IV, S. 514 ff.

V. Die Buße.

Zur Tilgung der Todsünden hat Christus nach seiner Auferstehung das Sakrament der Buße eingesetzt, dessen Form die Worte der Absolution und dessen Materie die drei Akte: Reue, Ohrenbeichte, Bußwerk sind. Statt der vollen Reue (contritio) kann die Reuwilligkeit (attritio) eintreten; in der Ohrenbeichte ist die Aufzählung der Todsünden erforderlich; die werkthätige Genugthuung (satisfactio operis) erledigt die zeitlichen Strafen, deren Last durch den Ablaß zu erleichtern die Kirche das Recht hat. Conc. Trid. XIV; Cat. Rom. II, 5, 1 ff.

Für diejenigen, welche nach der Taufe wieder in Sünden fallen, hat Christus das Sakrament der Buße eingesetzt (Joh. 20, 21 ff.; vgl. mit Matth. 16, 19. 18, 18). Daher bildet die Sündenvergebung die Grundlage der Buße. Indem das Recht, jene zu vollziehen, den Aposteln gegeben wurde, wurde es damit der Kirche übergeben. Sie hat die Vollmacht des „kirchlichen Bußgerichts". Damit dieses Urteil der Wahrheit entspreche, geht ihm die Beichte voraus. „Die Beichte bildet im Bußgericht die Anklage und das Zeugenverhör; zugleich ist sie als von Reue erfülltes Geständnis Schutzrede und das Motiv der Lossprechung. Ohne die Beichte würden folglich dem Bußgericht die wesentlichsten Momente fehlen, welche demselben den Charakter eines wahren und wirklichen Gerichtes verleihen" (Wildt in Wetzer u. Weltes K.L.² II, Sp. 223). Aufzählen müssen die Beichtenden omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent (Conc. Trid.). Die peccata venialia aufzuzählen, ist nützlich, aber ihr Verschweigen citra culpam. Was die in der Beichte als Bedingung der Lossprechung geforderte Reue anlangt, so wird diese definiert als animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero (Trid. XIV, cap. 4, vgl. Cat. Rom. II, 5, 4). Ein niederes, aber zum Sakrament genügend vorbereitendes Moment ist die attritio (contritio imperfecta), die ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu gemeinlich entsteht. Dennoch sie ist ein Geschenk Gottes und eine Anregung des hl. Geistes. Auf Grund dieser Vorgänge erfolgt die Absolution durch den Priester an Gottes Statt. Die Absolution bezieht sich nur auf die ewigen Strafen; die auf die Sünde gesetzten zeitlichen Strafen werden durch die Bußwerke, Satisfaktionen erledigt. Aber diese Erledigung ist als Bedingung in jene Absolution mit eingeschlossen. Als solche Satisfaktionen gelten hauptsächlich Beten, Fasten, Almosen. Die Kirche hat indeß das Recht, diese zeitlichen Strafen nachzulassen. Denn ihr ist nicht nur die Bindegewalt, sondern auch die Lösegewalt übertragen. Dies thut sie durch den Ablaß. Der Ablaß (indulgentia) bewirkt eine Lösung der Strafe. Aber er ist nicht nur absolutio a poenis, sondern auch solutio, nur daß die Strafe nicht von dem Sünder geleistet wird, sondern statt seiner Genugthuung die Genugthuung aus dem Schatze der überschüssigen Verdienste Christi und der Heiligen eintritt. Doch wird die Erlangung des Ablasses an bestimmte Leistungen oder Ereignisse geknüpft (Wallfahrt, Besuch bestimmter Kirchen, Jubiläen, Heiligenfeste u. ä.). Er gilt Lebenden, kann aber per modum suffragii auch den im Fegefeuer befindlichen Seelen zu Gute kommen.

Die Bekenntnisschriften wiederholen die Lehre der Scholastiker mit Verschweigen unausgeglichener Differenzen und scharfer Richtung gegen die evangelische Lehre.

In diesem Sakrament werden ein innerer Vorgang und zwei äußerliche Akte zusammengeschlossen. Dadurch entsteht eine „falsche und schädliche Vermischung der Bekehrung mit Handlungen der Kirchenzucht oder der Heilsordnung mit der Kirchenordnung" (Nitzsch). Dieser Widerspruch äußert sich auch darin, daß die drei Akte als Materie (oder nach der vorsichtigen Ausdrucksweise des Tridentinums als quasi Materie) gelten sollen. Unter Materie ist aber nicht eine Handlung, sondern ein äußeres Zeichen zu verstehen,*) jedenfalls liegt darin etwas Äußerliches, mit den Sinnen Wahrnehmbares. Demnach können Beichte und Genugthuung allenfalls als Materie angesehen werden, nicht aber die Reue, die ein innerer Vorgang ist. Schon auf dem Konzil zu Trient weiterhin wurde von einzelnen Theologen das mit Recht als ein Mangel der vorgeschlagenen Definition bezeichnet, daß die Materie von dem Empfänger selbst geleistet wird, nicht von dem Ministranten. Schwerwiegender ist, daß in der Reue der Glaube keinen Platz hat. Wohl wird derselbe als Voraussetzung bezeichnet, aber dann nicht als der der Barmherzigkeit Gottes sich getröstende und seine Gnade ergreifende lebendige Glaube gefaßt, sondern als ein Zustimmen zu der Lehre der Kirche und Anerkennen ihrer Auktorität. Mit Berufung auf die hl. Schrift (Matth. 11, 28; Mrk. 1, 15; Röm. 6 u. a.) stellten die Reformatoren fest, „daß diese zwei Stücke zu einer rechten Buß oder Bekehrung gehören: erstlich herzliche Reue, darnach Glaube, der das Gewissen wieder aufrichte" (Apol. Art. XII). „Luk. 7 kommt das arm sündig Weib zu Christo und weinet bitterlich. Das Weinen zeigt die Reue an. Hernach höret sie das Evangelium: Deine Sünden sind dir vergeben, dein Glaub hat dir geholfen, gehe hin in Frieden. Das ist nun das ander fürnehmste Stück der Buß, nämlich der Glaub, der sie wieder tröstet" (ebendas.). In einem evangelischen Kirchenliede heißt es:

Wie ist mir doch so herzlich bange,
Wie kränkt mich meine große Sünd.
Hilf, daß ich wieder Gnad erlange,
Ich armes und verlornes Kind.
Sprich nur ein Wort, so werd ich leben,
Sag: daß der arme Sünder hör:
Geh hin, die Sünd ist dir vergeben,
Nur sündige hinfort nicht mehr.
Erbarme Dich, erbarme Dich,
Gott, mein Erbarmer, über mich.

Die genugsame Reue des römischen Sakraments ist überhaupt unmöglich. Denn eine vollkommene Liebe zu Gott, welche den Inhalt der contritio ausmacht, außer dem Stande der Gnade, vor dem Akte der Gerechtmachung ist in keiner Weise zu gewinnen. Andererseits ruht die unvollkommene Reue (attritio) auf einer so oberflächlichen und äußerlichen Auffassung der Sünde, daß das Urteil Luthers zu Recht besteht: „Unmüglich ists gewest, daß sie (die Papisten) sollten recht von der Buße lehren, weil sie die rechten Sünden

*) Cat. Rom. II. 1, 7: signa, quae sub sensum cadunt — signa oculis et sensibus subjecta —. Ebenso das Trident.

nicht erkenneten" (Luther, Schmalk. Art. III, 3). Von dem Schuldgefühl, welches das innerste Wesen der Reue ausmacht, ist darin nichts zu entdecken. Und doch soll sie als ein Gnadengeschenk des hl. Geistes angesehen werden.*) Als einmal Bossuet Ludwig XIV. darauf hinwies, daß zur Sündenvergebung die Liebe Gottes gehöre, antwortete der damals sechzigjährige König, „der doch mehr als hundertmal Beichte abgelegt und Absolution empfangen hatte": davon habe er nie etwas gehört.**)

Die Beichte ist mündliche Aufzählung der Todsünden. Die läßlichen Sünden aufzuzählen ist nicht notwendig, aber nützlich; sie werden sonst noch durch das Sakrament des Altars getilgt. Da nur die Sünden durch die Absolution beseitigt werden, welche der Pönitent zur Kenntnis des Priesters am Beichtstuhl bringt, so muß es von um so größerem Wert sein, eine Rubrik der sogenannten Todsünden zu besitzen. Thatsächlich besitzt indes die römische Kirche eine solche Rubrik nicht. Es steht nicht fest, wie das Gebiet der Todsünden genauer abzugrenzen sei.***) So wird also der Pönitent in einer Ungewißheit gehalten, die um so verhängnisvoller ist, da es sich um das ewige Heil handelt. Es wird eine Forderung auf eine Leistung gestellt, ohne daß deren Inhalt sich feststellen läßt. Zu dieser Unsicherheit tritt als zweite, daß, indem es dem Pönitenten überlassen bleibt, seine Sünden aufzuzählen, seinem subjektiven Ermessen ein breiter Raum gestattet wird; denn das Urteil über das, was Sünde ist, setzt in nicht wenigen Fällen eine Stufe der Selbsterkenntnis voraus, die zu den Ausnahmen gehört. Die eigene Gewissenserforschung, die treue, ernste Selbstprüfung ist nicht etwas dem Durchschnittschristen Eigenes; es kann ihm als eine leichte, nicht nennenswerte Sünde erscheinen, was in Wahrheit die tiefste Verschuldung ist. Vor allem wo die Sünde überhaupt niedrig abgeschätzt und die Reue oberflächlich gefaßt wird, wie in der römischen Kirche, besteht diese Gefahr. So wuchert die Sünde in dem Herzen weiter. Darin gerade liegt das Seelengefährliche der Ohrenbeichte, daß sie von dem allgemeinen Sündenbewußtsein ablenkt und an die Stelle der Sündhaftigkeit die Einzelsünden setzt. Allerdings werden die zufällig vergessenen Sünden mitvergeben, aber der Pönitent hat doch kein Bewußtsein davon; die Sünde kommt ihm nicht als Sünde zur Erkenntnis. Auch erhebt sich hier die Frage: wenn die nicht genannten Sünden durch die Absolution getilgt werden, wozu überhaupt die mündliche Aufzählung? Sie kann nicht ein integrierendes Stück des Bußsakraments sein, wenn ihr nicht Ausschließlichkeit zukommt. Damit werden wir an die Wurzel der Ohrenbeichte geführt. Sie ist aus dem Bestreben hervorgewachsen, die richterliche Gewalt des Priesters sich voll auswirken zu lassen. Als Richter verhört der

---

*) Vgl. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rostock 1887, S. 17 ff. Ebend., Der Ablaßstreit, Gotha 1886.

**) Döllinger, Akad. Vorträge, Nördl. 1888 I, S. 395.

***) Im Katechismus der Erzdiözese Freiburg lautet die Antwort auf Frage 380 („Wann begeht man eine Todsünde?"): „Man begeht eine Todsünde, wenn man das göttliche Gesetz bei einer wichtigen Sache freiwillig übertritt." Dazu Fr. 387: „Die Todsünde ist 1) eine schwere Beleidigung Gottes, unsers höchsten Herrn; 2) ein schändlicher Undank gegen Gott, unsern besten Vater; 3) eine fluchwürdige Treulosigkeit gegen Jesus, unsern liebevollsten Erlöser." Eine läßliche Sünde dagegen tritt ein nach Fr. 382, „wenn man das göttliche Gesetz entweder nur in einer geringen Sache oder nicht ganz freiwillig übertritt". Daß damit nichts gesagt ist, leuchtet ein.

Beichtiger den Pönitenten, als Richter spricht er das Urteil.*) Daher ist die Ohrenbeichte thatsächlich ein geistlich-richterlicher Akt, in welchem nicht die Reue, sondern das priesterliche Gericht, das in der Absolution seinen Höhepunkt erreicht, die Hauptsache ist.

Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte kennt nur eine öffentliche Buße mit öffentlichem Sündenbekenntnis. Das Neue Testament deutet die Privatbeichte nicht einmal an. Denn wenn Jakob. 5, 16 empfohlen wird, die Vergehungen einander zu bekennen, so ist dabei nicht an die priesterliche Beichte gedacht, sondern ein vertrauensvolles Sichaussprechen vor dem christlichen Bruder gemeint.

Für die römische Kirche ist der Beichtstuhl eine Macht. Indem der Priester durch sein Forschen das innere und äußere Leben des Beichtenden sich aufschließt, gewinnt er als Zeuge und Mitwisser verborgener Gedanken und verborgenen Thuns eine Gewalt über das Beichtkind, welche sich kaum mit einer andern messen läßt. Zwar bindet ihn das Beichtgeheimnis — oder soll ihn wenigstens binden, denn besonders die jesuitischen Beichtiger wußten sich gelegentlich davon zu dispensieren — aber das ganze Verhältnis legt einen Zwang der Unterordnung auf und gestattet eine weitgehende Einwirkung. Im Beichtstuhle liegt der Ausgangspunkt von tiefeingreifenden kirchlichen und Staatsaktionen. Vom 16. Jahrhundert an bis zu dem Kampfe gegen Altkatholizismus sind von dort aus die Wege zu erfolgreichem Wirken in majorem Dei gloriam gebahnt. Doch das mag noch geringer zu veranschlagen sein als, was im Pönitenten durch das Beichtfragen oft erst Sündhaftes hervorgerufen wird. Im kindlichen Gemüt geht hier nicht selten erst eine sündhafte Begier auf, hervorgelockt durch das Fragen eines lüsternen oder eines ungeschickten Beichtigers. Gerade im Beichtstuhl hat die verderbliche Moral der Jesuiten ihre verwüstenden Wirkungen geübt.**) Das Odium, in welchem der Beichtstuhl bei protestantischen Völkern, ja auch zum Teil innerhalb der katholischen Christenheit steht, ist begreiflich. Instinktiv vermutet man dort die schonungslose Auswirkung und die glänzendsten Triumphe der Gewissensknechtung, welche die römische Priesterkirche übt. Es mag sein, daß, wie ein jesuitischer Beichtiger aus seiner Erfahrung versichert,***) die Absolution Männer „mit einem Troste erfüllt hat, der gleichsam ihre Brust zu zersprengen drohte". Es gibt Gemüter, deren Schwachheit und Hilflosigkeit in der richterlichen Lossprechung des Priesters die ersehnte Festigkeit gewinnen, denen die Autorität des Priesters imponierend entgegentritt; aber wenn derselbe Berichterstatter seine protestantischen Leser verwarnt: „Der Protestantismus raubt euch diesen Trost, denn er raubt euch die Beichte und überläßt euch für immer der peinigenden Unruhe eures Gewissens",†) so kommt darin, vorausgesetzt,

*) Conc. Trid. XIV, cap. V de confessione: Jesus Christus . . . . sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint. Dieses judicium können die Priester aber nur ausüben, wenn die Pönitenten in specie ac sigillatim ihre Sünden bekennen.

**) Ich nenne nur F. X. Himmelstein (Domprediger in Würzburg), Der Jubel-Ablaß, Würzb. 1857. Anhang: „Beichtspiegel oder Gewissensforschung". Diese schmutzige Literatur ist freilich fast unübersehbar.

***) Weninger a. a. O. S. 30.

†) A. a. O. S. 28.

daß diese Worte ehrlich gemeint sind, der diametrale Gegensatz in der Auffassung dessen, was ein geängstet Gewissen trösten kann, scharf zum Vorschein. Wie haben sich denn die Apostel und die Christen der ersten Jahrhunderte in ihrer Sündennot zu helfen gewußt, da sie die priesterliche Beichte nicht hatten? Das Gotteswort, welches dem Gläubigen, der die Barmherzigkeit Gottes anruft, die Sündenschuld tilgt, ist gewaltiger als das richterliche Urteil des Priesters. Die Kirche hat nicht die richterliche Gewalt der Sündenvergebung, sondern die Verkündigung der Sündenvergebung im Namen und Auftrage Gottes und Christi. Und diese Absolution ist „hoch und teuer" zu achten. Denn es ist nicht „des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der da die Sünde vergiebt" (August., Art. XXV). Daß in der römischen Praxis die Absolution eine so große, fast magische Wirkung ausübt und den Höhepunkt des Sakraments bezeichnet, hat, wie Steitz richtig beobachtet,*) seinen Grund darin, daß sie in den wechselnden Momenten der Handlungen das einzige Feste ist.

Durch die Absolution wird die Schuld und die ewige Strafe der Sünde getilgt. Doch nicht umsonst. Die Kirche legt als Straf- und Erziehungsmittel zeitliche Strafen, Satisfaktionen auf, deren Vollziehung in die Absolution als Bedingung eingeschlossen ist. Als solche Satisfaktionen gelten vorzüglich Gebet, Fasten und Almosen. Während also dem Pönitenten der Schulderlaß zugesprochen ist, wird er doch noch in einem Strafverhältnis zu Gott gedacht, da jene Leistungen als Strafen sich ausgeben. Wie kann aber da von Strafe die Rede sein, wo keine Schuld und kein Schuldgefühl mehr ist? Allerdings wird den Satisfaktionen auch ein erziehlicher Wert zugeschrieben, aber ihr vindikativer Charakter steht voran und macht ihren Hauptinhalt aus. Daher die Verbindung des Ablasses mit den Satisfaktionen.

Indem die römische Kirche das Gebet in die Rubrik der Strafleistungen stellt, bezeugt sie sich selbst damit, daß ihr die rechte Würdigung des Gebetes abgeht. Das Gebet ist freier Erguß des Herzens, ein Bedürfnis des Christenlebens, ihm so notwendig wie dem Leibe das tägliche Brot, nicht ein Werk oder gar eine Strafe. „Betet ohne Unterlaß", mahnt der Apostel, damit andeutend, daß das ganze Christenleben ein stummes oder lautes Gebet sein soll. Wie kann das Zwiegespräch des Herzens mit Gott, diese seligsten Augenblicke unseres Christseins, in eine Strafleistung verkehrt werden? Auch Almosen sind dem Christen keine Strafe, sondern natürliche Früchte des Glaubenslebens. Wo ihre Freiwilligkeit aufhört, hört ihr sittlicher Wert auf. Es gilt überhaupt von den guten Werken, daß sie aus dem Glauben hervorwachsen zum Lobe Gottes und als Schmuck des Christenlebens und überall

---

*) Art. „Schlüsselgewalt" in PRE.[3], Bd. XIII, S. 586: „Ist die Kirche die Macht, die kraft ihrer Schlüsselgewalt die vollkommene Reue fordert und ihr doch die unvollkommene substituiert; die von der ewigen Strafe löst und durch das Auflegen der Satisfaktionen die Gewissen bindet; die diese Satisfaktionen gebietet und sie im Ablaß wieder nachläßt, so ergibt sich, daß die Absolutheit und Unfehlbarkeit ihrer bindenden und lösenden Gewalt zuletzt das einzige Feste und Unbewegliche ist, was aus diesem wirren Gedränge gesetzter und aufgehobener Bestimmungen resultiert, der einzige unveränderliche Kern des ganzen Dogma von der Schlüsselgewalt und von dem Bußsakrament, und daraus erklärt sich zur Genüge das blinde, unbedingte Vertrauen, welches gläubige Katholiken auf die priesterliche Absolution und die Unfehlbarkeit des darin verkündigten Urteils setzen."

da sind, wo rechter Glaube ist; nicht aber können sie durch einen Befehl hervorgerufen, also auch nicht als eine Strafleistung auferlegt werden. Was selbstverständlich ist, kann nicht als Außergewöhnliches gefordert werden.

Die römische Kirche erhebt den Anspruch, die zeitlichen Strafen erlassen zu können; sie hat das Recht des Ablasses. Das dadurch entstehende Manco wird aus dem Schatze überschüssiger Verdienste Christi und der Heiligen ausgeglichen. Zwar nicht umsonst wird der Ablaß gewährt; er knüpft sich an irgend eine Leistung, aber es wird doch festgehalten, daß in ihm die im Bußsakrament auferlegten zeitlichen Strafen getilgt werden. Die Beweglichkeit des Bußsakraments offenbart sich auch hier. Die Kirche ist bereit, ihre eigenen Auflagen wieder aufzulösen. Dadurch schafft sie neue Verbindlichkeiten des Gläubigen gegen sie. Sie straft und verzeiht; sie belastet und erleichtert. Wird einmal anerkannt, daß die Kirche die Befugnis hat, zeitliche Strafen aufzuerlegen, so liegt darin auch das weitere Recht, diese Strafen zu erlassen. In dieser Beziehung ist der Ablaß etwas, was sich durchaus innerhalb der Jurisdiktion der Kirche abspielt. Auch das muß zugestanden werden, daß nach dem Sinne des Tridentinum der Ablaß mit der Sündenvergebung nichts zu thun hat, sondern sein Objekt sind allein die Satisfaktionen. Trotzdem ist der Ablaß praktisch von verwüstender Wirkung. Denn da die unvollkommene Reue, welche das Bußsakrament fordert, ein äußerlich Ding ist, ohne tiefes Sündenbewußtsein, so sind thatsächlich die Satisfaktionen in der Buße das einzige, wodurch der Pönitent ernsthaft an seine Verschuldung wenigstens erinnert wird; es liegt darin, wie verkehrt auch die Strafen gesetzt sein mögen, ein pädagogisches Moment. Dieser einzige wertvolle Rest wird aber durch den Ablaß aufgelöst. Denn die Bedingungen, an welche die Erlangung des gewöhnlichen Ablasses sich knüpft, sind im allgemeinen leicht zu erfüllen.

Belehrend darüber ist die von der hl. Kongregation der Ablässe approbierte Schrift des päpstlichen Kammerherrn und Erzpriesters Aloysius Prinzivalli, Sammlung von Gebeten und frommen Werken, für welche die Päpste heilige Ablässe verliehen haben. 13. Aufl. Deutsch von Haringer, Regensb. 1859. In der Einleitung heißt es: „So mögen denn meine theuern Leser von diesen Gebeten und frommen Werke sich diejenigen auswählen, welche der Herr ihnen eingeben wird oder durch welche sie sich zur größern Andacht angezogen fühlen oder welche für ihren Stand geeigneter sind.“ Den Anfang bildet ein Ablaß Clemens XIII. von 100 Tagen, welcher denjenigen zufließt, die den englischen Lobgesang, das Trisagium (bestehend aus 18 Worten!) sprechen. Dieser Ablaß kann in der Woche einmal, an allen Sonntagen, sowie in der Oktave des Festes der hl. Dreieinigkeit dreimal gewonnen werden. Clemens XIV. verlieh denjenigen, welche dieses Trisagium einen Monat hindurch täglich beten, vollkommenen Ablaß. — Pius IX. gewährte für ein kurzes Gebet zur Mater Dolorosa einen Ablaß von 100 Tagen (S. 336). — Derselbe Papst verlieh einen Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen für eine siebensonntägige Andacht zu Ehren des hl. Camillus von Lellis (S. 470). Die verzeichneten Ablässe sind meistens an Gebete zu Heiligen oder an Andachtsübungen zu Ehren derselben gebunden; dazu kommen Gebete vor dem Altarsakrament, Betrachtung der Schmerzen Christi und der Maria, Gebete und fromme Werke zu Ehren der hl. Dreieinigkeit, zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu, Gebete um einen guten Tod u. s. w. Charakteristisch ein Ablaß Pauls V.: 1) den Schullehrern, welche an Festtagen ihre Schüler in die Christenlehre führen und sie in derselben unterrichten, für jedesmal einen Ablaß von 7 Jahren, und wenn sie an Werktagen in ihren Schulen die christliche Lehre vortragen, für jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen. 2) Allen Vätern und Müttern, welche ihre Kinder und Dienstleute in der christlichen Lehre unterweisen, für jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen. 3) Denjenigen, welche eine halbe Stunde verwenden, um sich auf den Unterricht in der christlichen Lehre vorzubereiten, oder um dieselbe zu erlernen, für jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen. 4) Allen Gläubigen von jedem Alter, welche gewohnt sind, sich in den Schulen oder Kirchen zu versammeln, um die christliche Lehre zu erlernen, an allen Festtagen der heiligsten

Jungfrau einen Ablaß von 3 Jahren, und zwar an jedem dieser Festtage, wenn sie beichten; einen Ablaß von 7 Jahren aber, wenn sie schon geeignet sind, zu kommunizieren und die heilige Kommunion andächtig zu empfangen (S. 522 ff.). So dient hier der Ablaß als Mittel, zur Konkurrenzarbeit gegen die Protestanten auf dem Gebiete christlicher Unterweisung aufzumuntern.

Neben dem gewöhnlichen Ablaß, dessen Zeitbestimmungen an die alten Bußzeiten anknüpfen, besteht der vollkommene Ablaß (indulgentia plenaria), welcher sämtliche zeitliche Strafen aufhebt. Eine dritte Abart endlich ist der sogen. Jubelablaß. Z. vgl. Bratke, Luthers 95 Thesen u. ihre dogmenhist. Voraussetzung, Gött. 1884, S. 201 ff. Dieckhoff, Der Ablaßstreit, Gotha 1886 (das Beste über d. Gegenstand). Der Grundgedanke ist überall derselbe, so daß auf die Verschiedenheit der Form hier nicht eingegangen zu werden braucht.

Der Ablaß ist durch die evangelische Auffassung grundsätzlich dadurch ausgeschlossen, daß er ein Verdienst der Werke und die richterliche Gewalt des Priestertums voraussetzt. Jenes bildet seinen Inhalt, diese seine Grundlage. Die dogmatische Fundamentierung durch die Idee eines Schatzes überschüssiger Verdienste endlich ist darum unannehmbar, weil die evangelische Ethik kein Plus sittlicher Verpflichtung kennt. Mit dem Recht des Ablasses für Lebende fällt auch das Recht des Ablasses für Tote. Zwar äußert sich die römische Kirche über die Tragweite des Ablasses in das Fegefeuer hinein vorsichtig, indem sie nicht eine absolute, sondern eine wahrscheinliche Wirkung (per modum suffragii) ausspricht; indes macht das Volk diese Unterscheidung nicht, und für dasselbe hat die Indulgenz ihre Hauptbedeutung gerade darin, daß sie den im Fegefeuer leidenden Seelen Erleichterung verschafft.

Zu vgl. Steitz, Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtl. Entwickelung dargestellt und kritisch beleuchtet, Frankf. a. M. 1854; Dieckhoff a. a. O. Auch des Joh. Dallaeus, De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione disputatio, Genevae 1661 hat noch ihren Wert. Walther, Die Früchte der römischen Beichte (in den S. 352 genannten Vorträgen über die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren u. s. w., S. 85 ff.).

VI. Die Ehe.

Das Sakrament der Ehe verleiht diesem auf natürlichen Gesetzen ruhenden Bunde eine höhere Weihe und stellt eine unauflösliche Verbindung zwischen Mann und Weib her. Zu einer rechten Ehe gehört Einheitlichkeit des religiösen Bekenntnisses. Daher segnet die Kirche Mischehen nur auf Grund des Versprechens katholischer Kindererziehung ein. Ebendieselbe hat in dem kanonischen Eherecht eingehende einschlägige Bestimmungen getroffen. Conc. Trid. XXIV; Cat. Rom. II, 8, 1 ff.

Der sakramentale Charakter der Ehe, angedeutet in der feierlichen Einsetzung durch Gott (1 Mos. 1, 28), wird deutlich von dem Apostel Eph. 5, 23 ff. ausgesprochen. Über Form und Materie des Sakraments schweigen die Symbole; die Meinungen der Theologen sind geteilt. — Diese Würde der Ehe hindert nicht den höhern Wert der Virginität. Conc. Trid. a. a. O. can. X: Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam jungi matrimonio, anathema sit. Trennung der Ehe, aber nur einer noch nicht vollzogenen Ehe (matrimonium ratum, im Unterschiede von matr. consumatum), tritt zwischen Lebenden nur ein, wenn der eine Teil ein Ordensgelübde übernimmt oder päpstliche Dispensation erfolgt. Sonst gestattet die Kirche nur Trennung von Tisch und Bett.

Die Ehe ruht, wie auch die römische Kirche zugibt, auf natürlicher Ordnung, und diese ist, weil durch Gott hervorgerufen, zugleich eine göttliche und darin liegt der ethische Charakter der ehelichen Gemeinschaft beschlossen. Nicht erst das Christentum hat diese sittliche Gemeinschaft hervorgerufen und

nicht ist sie auf das Christentum beschränkt, wenn auch das Christentum ihr die höchste sittlich-religiöse Weihe gegeben hat. Da aber die Sakramente Heilsgüter der Kirche sind, so kann eine Handlung, welche auch außerhalb des Christentums einen rechtlichen und sittlichen Bestand hat, nur mit dem Unterschiede, daß dieser sittliche Bestand hinter der Höhe christlicher Vollkommenheit zurückbleibt, nicht unter den Begriff eines Sakraments gefaßt werden. Die Ehe ist keine spezifisch christliche Gnadengabe, so wenig die auf göttlicher Ordnung ruhende Berufsarbeit etwas eigenartig Christliches ist, obwohl sie erst im Christentum die rechte Beleuchtung erhält. Daher fehlen auch alle Spuren einer Einsetzung dieses Sakraments durch Christus. Die Bezeichnung *μυστήριον* Eph. 5, 32 (Vulgata: sacramentum) wird durch den Zusammenhang deutlich genug als das Einssein von Mann und Weib in seiner vergleichenden Beziehung auf Christus und die Gemeinde bestimmt. Auch an dem römischen Sakramentsbegriff gemessen, vermag die Eheschließung ihren sakramentalen Charakter nicht zu bewähren. Denn welches sind Form und Materie dieses Sakraments? Die Symbole schweigen wohl absichtlich darüber, und die Dogmatiker sind nicht einig. Demnach läßt sich darüber nichts Gewisses aussagen, es bleiben also zwei konstituierende Merkmale des Sakraments im Dunkeln. Schwerwiegender ist, daß dieses Sakrament von den Nupturienten, also von Laien vollzogen wird, was der Idee des Sakraments geradezu widerspricht. Denn wie auch immer Form und Materie gedacht werden mögen, diejenigen, welche in den Genuß des Sakraments treten, rufen es in jedem Falle hervor. Daher hat auch die Eheschließung kanonische Giltigkeit, welche in passiver Assistenz des Priesters sich vollzieht. Endlich schließt es einen Widerspruch in sich, für die Ehe sakramentale Würde zu fordern und zu gleicher Zeit in der Freiheit von derselben ein Kennzeichen höherer sittlicher Vollkommenheit zu sehen. Entweder ist der eheliche Stand ein heiliger Stand — und als solchen kennzeichnet ihn der sakramentale Charakter — dann aber kann der Cölibat nicht eine höhere Vollkommenheit ausmachen, oder er ist etwas Niederes — und so beurteilt ihn die römische Ethik — dann darf nicht durch die sakramentale Weihe der Schein des Gegenteils hervorgerufen werden.

Die Unauflösbarkeit der Ehe wird aus Matth. 19, 6 gefolgert; doch ist an ebenderselben Stelle (19, 5) der Ehebruch als auflösendes Moment vorgesehen wie auch Matth. 5, 32. Diese Einschränkung kann nicht dadurch umgangen werden, daß sie als dem jüdischen Volke geltend angesehen wird; sie hat ebenso allgemeine Giltigkeit wie die Einschärfung der Unauflöslichkeit der Ehe. In dem Ehebruch, insofern darunter verstanden wird die „absolute Untreue, die Abkehr der ganzen Persönlichkeit von dem Ehegatten und die Hingebung an einen Andern", wird die Ehe in ihrer Existenz vernichtet und hört von selbst auf. Die rechtliche Auflösung einer solchen ethisch bereits aufgelösten Gemeinschaft macht einem unerträglichen Zustande ein Ende, aus welchem sich fortwährend neue Sünde entwickelt. Die Trennung von Tisch und Bett ist vielleicht eher eine Steigerung der Versuchung zum Bösen als eine Minderung des Übels. Andererseits liegt darin das Eingeständnis der Unhaltbarkeit ehelichen Zusammenlebens, wenn gewisse Bedingungen desselben erschüttert sind. Auch hat die römische Kirche oft Wege gefunden, in Fällen,

wo es ihr dienlich erschien, die Auflösung der Ehe dadurch herbeizuführen, daß sie nachträglich nicht alle Voraussetzungen ihres komplizierten Eherechtes erfüllt entdeckte. Fürstlichen Personen gegenüber ist häufig dieses Mittel beliebt worden.

Noch mehr verletzt die römische Kirche ihr eigenes Gesetz, wenn sie die Auflösung der Ehe da zu Recht anerkennt, wenn von einem der Ehegatten ein Ordensgelübde übernommen wird. Ein etwaiger Widerspruch des andern Teils hat keine Folge, indem durch das solenne Keuschheitsgelübde „gleichsam eine Vermählung mit Gott" hergestellt wird, der gegenüber die irdische Ehe ihre Bedeutung verliert. Wenn aber die Ehe ein göttliches Institut ist und ihre Giltigkeit auf göttlichem Befehle ruht, kann sie nicht durch eine höher liegende Erwägung aufgelöst werden, solange sie das ist, was sie sein soll. Thatsächlich kommt hier die verächtliche Abschätzung der Ehe in der römischen Kirche zum Ausdruck; nicht einmal der Wille des einen Gatten vermag das Band festzuhalten, wenn das Cölibat in die Nähe tritt. Erst die Konsumation schafft ein Hindernis, woran sich wiederum zeigt, daß hier das rechte Verständnis der Ehe, die eine leiblich-geistige Gemeinschaft ist, nicht vorhanden ist. Der Gedanke des Cölibats beherrscht alles. Am schärfsten aber offenbart sich das Widerspruchsvolle der römischen Sitte und Anschauung darin, daß dem Papste die Vollmacht zuerkannt wird, auch aus andern Gründen die nicht konsumierte Ehe aufzulösen, unter diesen Gründen wird merkwürdiger Weise auch der Ehebruch genannt.*) Also in Wirklichkeit übt man, was man in der Theorie bestreitet. Daneben stehen übrigens noch recht leichtfertige Motive: Haß unter den Familien und den Ehegatten selbst, hinzukommende Impotenz, faktische Eingehung einer zweiten Ehe, allzugroße Standesverschiedenheit u. s. w.**) Das erinnert an die leichtfertige staatliche Ehescheidungsgesetzgebung. Auch das ist beachtenswert, daß der Papst das, was Christus nach der Meinung der römischen Kirche verboten hat, zu vollziehen vermag, nämlich die Auflösung rechtmäßiger Ehen. So kommt diese Kirche den Schwächen der Menschen entgegen. Im Prinzip die äußerste Strenge, in der Praxis die weiteste Nachgibigkeit.

Man wird anerkennen müssen, daß von dem Ernst, mit welchem Christus die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe aussprach, in der römischen Anschauung sich ein gutes Stück erhalten und die evangelische Kirche lange und oft einer laxen staatlichen Ehegesetzgebung sich allzuwillig erwiesen hat, aber das Urteil, daß der römische Katholizismus ein deutliches Herrenwort verletzt, bleibt trotzdem bestehen.

Zu einer rechten christlichen Ehe gehört Einheit des religiösen Bekenntnisses, und zwar trifft die Konsequenz dieses Satzes nicht nur die Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, sondern auch zwischen evangelischen und katholischen Christen. Darin sind beide Kirchen einig und nach Kräften bemüht — die evangelische Kirche freilich erst in neuerer Zeit — die Mischehen zu hindern oder wenigstens einzuschränken. Darin aber unterscheidet sich die römische Praxis von der evangelischen, daß dort alle Mittel aufgewendet werden, aus

*) Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl., Regensb. 1881, S. 753.
**) Phillips a. a. O.

der Mischehe möglichste Vorteile zu ziehen, nicht nur den Kindern, sondern auch dem nicht-katholischen Ehegatten das römische Bekenntnis aufzudrängen.*) Indem es dem katholischen Teile geradezu zur heiligsten Pflicht gemacht wird, Propaganda zu treiben, wird Beunruhigung und Unfriede in die Ehe getragen. Ein solches Verfahren trägt den Makel verwerflicher Proselytenmacherei und fällt unter das Urteil des Herrn Matth. 23, 15.

VII. Die Priesterweihe.

Den heiligen Priesterstand schafft sich die Kirche durch das Sakrament der Ordination, dessen Vollzug allein dem Bischofe zusteht. Conc. Trid. XXIII; Cat. Rom. II, 7, 1 ff.

Es wird eingeschärft: dubitare nemo debet, ordinem esse vere unum ex septem sanctae ecclesiae sacramentis (Conc. Trid.). Das „adelige und herrliche" Priesteramt darf sich niemand anmaßen, sondern wer, wie Aaron, von Gott dazu berufen wird. Von Gott wird aber berufen, wer von den rechtmäßigen Bischöfen eingesetzt wird (ebend. II, 7, 3). Berufung auf 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6.

Mit dem römischen Priesterbegriff (S. 377) fällt auch dieses Sakrament hin. Das allgemeine Priestertum des neuen Bundes wird durch die Taufe gewährt. Außerdem ist für die Priesterweihe die Einsetzung durch Christus nicht nachzuweisen. Wenn in apostolischer Zeit die Handauflegung bei der Ausrüstung zum geistlichen Amte als Sitte erscheint, so ist damit nicht die Mitteilung einer übernatürlichen Amtsgnade gemeint, sondern die in einem symbolischen Akte erflehte Gabe der Kraft des hl. Geistes für den in das Amt Einzuführenden.**) In diesem Sinne übt die evangelische Kirche die Ordination.

VIII. Die letzte Ölung.

In schwerer Erkrankung und Todesnot spendet die Kirche als Wegzehr das Sakrament der letzten Ölung. Conc. Trid. XIV; Cat. Rom. II, 6 1 ff.

Eingesetzt ist dieses Sakrament von Christus, angedeutet Mark. 6, 13, vorgeschrieben Jak. 5, 15. Sein Zweck: Tilgung der läßlichen Sünden, Tröstung und Stärkung des Sterbenden und — ubi saluti expedierit — Wiederherstellung desselben. Es darf nur Schwerkranken gereicht werden; dahin weist sein Name: sacramentum exeuntium. Tritt Genesung ein, so darf es in gleichem Falle wiederholt werden.

Jak. 5, 15 handelt es sich um einen Akt, der auf Genesung des Kranken abzielt und dessen Wirkung auf das Gebet gesetzt wird, während die Salbung weiter nichts als ein leibliches Heilverfahren bedeutet, das auch sonst im Altertum (φάρμακα ἔγχριστα vgl. Jes. 1, 6; Jerem. 8, 22; Luk. 10, 34) beliebt war. Ein anderes Ergebnis wird auch nicht aus Mrc. 6, 13 gewonnen. Hier handelt es sich ebenfalls um Heilung von Kranken durch Anwendung von Öl. Der Zusammenhang mit der ersten Hälfte von v. 13 stellt fest, daß nicht ein sakramentaler Akt, sondern Werke helfender Liebe gemeint sind. In beiden Fällen fehlt ferner ein Hinweis auf einen Befehl Christi. Ebenso versagt das Zeugnis der ältesten Kirche. Wenn Cyprian Epist. 70 angezogen wird, so ist dort deutlich die mit der Taufe verbundene Salbung bezeichnet: Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate id est unctione esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro

*) Statistische Mitteilungen bei Tschackert, Polemik § 85.
**) Kühl, Die Gemeindeordnung in d. Pastoralbriefen, Berlin 1885, S. 42 ff.

autem eucharistia et, unde baptizati unguntur, oleum in altari sanctificatur. Mit nicht größerm Rechte wird auf die Inschrift eines altchristlichen Amulets Bezug genommen, die von einer Salbung redet.*) Hier steht ohne Zweifel die Salbung in Beziehung zu einem superstitiösen Akte. Auch wo man sonst in altchristlicher Zeit die letzte Ölung erwähnt zu finden glaubt, ist die mit der Taufe verbundene Salbung gemeint. Die römischen Theologen suchen sich dieser Thatsache zu entziehen unter Hinweis auf die Arkandisziplin und darauf, „daß die sakramentale Ölung in den Privathäusern erteilt wurde, während die Väter in ihren Schriften hauptsächlich mit den Gebräuchen der öffentlichen Liturgie sich beschäftigten". (Krüll in Kraus' RE. II S. 527). Damit wird die Schwierigkeit verdeckt, aber nicht gelöst. Andererseits nennt Irenäus (Adv. haer. I, 21, 5) es als Sitte einer gnostischen Sekte, Sterbende mit einer Mischung von Öl und Wasser unter Gebet zu salben, um sie vor der feindseligen Geisterwelt zu schützen. Höchst wahrscheinlich ist dieses Sakrament aus der abergläubischen Sitte, dem Öle der an den Gräbern der Märtyrer brennenden Lampen einen besondern Wert zuzuschreiben und es demgemäß zu benutzen, herausgewachsen (vgl. Chrysost. Hom. 32 in Matth. c. 6). Erst im Verlaufe des Mittelalters gewann die Ölung die Bedeutung eines Sakraments. Aus seiner Entstehung erklären sich vielleicht die Widersprüche, die in ihm liegen (vergl. Steitz, Art. Ölung in PRE.[2] X S. 727 ff.). Es lassen sich in diese Handlung mancherlei schöne und tiefe Gedanken legen,**) aber damit kann sie wohl sympathisch gemacht werden, nicht aber wird ihr dadurch der Wert eines Sakraments erworben.

Zu vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie IX S. 464 ff.; Joh. Dallaeus, De duobus Latinor. ex unctione sacram., confirm. et extrema unctione, Genev. 1659. Vortreffliches darüber bei Chemnitz, Exam. Conc. Trid. II.

4. Die Glaubensregel.

I. Die Schrift.

Die Glaubensregel ruht auf der hl. Schrift und der Tradition. In der hl. Schrift haben sämtliche Bücher (mit Einschluß der Apokryphen) kanonischen Wert. Diesen Wert verbürgt aber allein die Kirche, daher steht ihr allein auch das Recht zu, den Sinn der hl. Schrift festzustellen und eine bestimmte Übersetzung für authentisch zu erklären. Als solche authentische Übersetzung ist von ihr die Vulgata proklamiert worden. Die Lesung der hl. Schrift durch die Laien ist zum Seelenheil nicht nötig und mit Gefahren verbunden, daher besser zu hindern. Die protestantischen Bibelgesellschaften sind verwerflich. Trid., Sess. IV.

*) Abgedruckt in m. Katak., S. 221. Auf die letzte Ölung bezogen von Lenormant (in den Mélanges d'Archéol. III, S. 150 ff. von Cahier und Martin) und Kraus (RE. I, S. 51).

**) Z. B.: „In diesem Sakrament übt die Kirche wirklich die von Christus ihr übertragene Gewalt über den Tod aus, nicht indem sie das Sterben verhindert, sondern indem sie den Herrn zum Diener erniedrigt, dem Tode den Sieg und Stachel nimmt, da sie ihn zum Mittel der Läuterung und Verklärung des Leibes macht und durch ihn zum wahren Leben führt, während der Sünder durch den Tod zum andern Tode geht" (Wetzer u. Weltes K.L.[1] VII, S. 717). Um diesen Sieg zu gewinnen, bedarf es aber nicht erst dieser Handlung. Und wenn sie durch ein vorschnelles Ende vereitelt wird?

Das Tridentinum nimmt unzweideutig das Recht der Auslegung für die Kirche ausschließlich in Anspruch. Niemand soll, auf seine Weisheit sich verlassend, die Schrift nach seinem Belieben zwingen und in Abweichung von der Auffassung der Kirche, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sacrarum, sie auslegen. Wer dagegen handelt, verfällt der darüber festgesetzten Strafe. Das Vatikanum nennt diesen Beschluß „heilsam" und erneuert ihn gegen falsche Auslegungen in dem Sinne: ut in rebus fidei et morum ad aedificationem fidei Christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia. Von der Meinung ausgehend, daß gegenüber der Manigfaltigkeit der umlaufenden lateinischen Übersetzungen es zum Nutzen gereiche, festzustellen, welche als authentisch anzusehen sei, beschloß die Synode, als solche die Vulgata zu erklären.

Es ist konsequent, daß die Kirche, wie seit Pius VII. (1816) wiederholt geschehen ist, die protestantischen Bibelgesellschaften für verwerflich erklärte. „Die Unterdrückung der deuterokan. Bücher in den Bibeln dieser Gesellschaften, die gefälschten Übersetzungen und die durch dieselben veranlaßte unehrerbietige Behandlung der hl. Schrift rechtfertigen zur Genüge die Verwerfung derselben durch den apostolischen Stuhl" (Hettinger II, S. 252).

Die behauptete Gleichheit von Schrift und Tradition erleidet schon dadurch eine Einbuße zum Nachteile der Schrift, daß diese als unzulänglich und dunkel bezeichnet, also auf eine Ergänzung hingewiesen wird. Diese Ergänzung bietet die Tradition bezw. das dieselbe besitzende unfehlbare Lehramt der Kirche. Gewiß bereitet der Wortlaut der Schrift nicht selten Schwierigkeiten, aber darauf kommt es an, daß sie in dem, was unser Heil betrifft, klar und unzweideutig redet. Jene Schwierigkeiten vermag auch die Kirche nicht zu lösen, denn eine Lösung mit Gewaltsprüchen ist keine Lösung eines exegetischen Problems. Es ist Sache der wissenschaftlichen theologischen Forschung, hier Klarheit zu gewinnen zu suchen. Ob das früher oder später geschieht oder nie geschieht, ist für die religiöse Betrachtung, die hier allein in Frage steht, völlig gleichgiltig. Von demselben Gesichtspunkte aus ist es auch gleichgiltig, ob Jesus und die Apostel mehr verkündet und angeordnet haben, als das Neue Testament uns übermittelt. Denn wir haben in jedem Falle in dieser „unzulänglichen" Schrift das ewige Leben (Joh. 5, 39). Das muß uns genügen. Wie mit dieser angeblichen Unzulänglichkeit der Schrift zum Heil die mit Emphase betonte göttliche Inspiration bestehen kann, darüber wird keine Auskunft gegeben. Noch schwerwiegender ist, daß die Auslegung der Schrift der Prüfung des Einzelnen entnommen und an das Urteil der Kirche gebunden wird. Denn es handelt sich dabei nicht etwa um die billigerweise nicht zu bestreitende Befugnis der Kirche, keine andere öffentliche Verkündigung zu dulden als die von ihr gebilligte, sondern um die wissenschaftliche theologische Arbeit überhaupt, um das lebendige Eindringen in den Geist des Schrifttums und das Suchen seines vollen Verständnisses. Es gibt nur Eine Auslegung, das ist die von der Kirche seit Jahrhunderten geübte. Diese Auslegung beansprucht auch heute noch ihr ganzes Recht, obwohl die alten exegetischen Mittel und die alte Methode der Forschung als unrichtig erwiesen worden sind. In dieser Abschließung verliert die Schrift vollständig ihren eigenen Wert; sie ist ein Instrument in der Hand der Kirche. Doch es wird eingewendet, daß ohne die Kirche es keine unfehlbare Bürgschaft für

die Echtheit noch für die Unverfälschtheit noch für den göttlichen Ursprung der Bibel gebe. „Warum sollte man nicht auch nach Form und Inhalt Bücher zusammenstellen können, welche den heiligen Schriften ähnlich gehalten sein könnten und die Gelehrten zu täuschen vermöchten? Das ist nur deshalb nicht denkbar weil die Kirche als die Hüterin der Bibel nie ein anderes Evangelium oder heiliges Buch zuließ, obwohl es an Versuchen, solche Schriften einzuschmuggeln, gerade in den ältesten Zeiten nicht gefehlt hat."*) Wäre dies richtig, dann müßte man erwarten, daß der neutestamentliche Kanon — denn den alttestamentlichen Kanon hat die Kirche einfach als fertigen übernommen — feststand und abgeschlossen wurde, nachdem das letzte Buch desselben geschrieben war. Thatsächlich aber hat Jahrhunderte hindurch das Urteil über einzelne Schriften geschwankt, ein Beweis, daß das Urteil der Kirche sich erst allmählich fixierte. Die Meinungen hervorragender Kirchenlehrer der ältesten Zeit über einzelne neutestamentliche Schriften gehen nicht selten weit auseinander, und jene müßten doch vor allem mit der kirchlichen Tradition vertraut gewesen sein. Gewiß hat die Kirche den Kanon abgeschlossen, aber die eine Thatsache, daß sie erst so spät dazu kam (nämlich nicht vor dem 4. Jahrhundert), ist ein deutlicher Beweis, daß nicht die Kirche den nunmehr als kanonisch anerkannten Schriften die „Echtheit" bezeugt hat, sondern daß diese Schriften selbst durch ihre Beschaffenheit und ihre Geschichte sich diese Anerkennung erwarben. Überhaupt handelt es sich in dem schwankenden Urteile der ersten Jahrhunderte über einzelne Bücher nicht sowohl um Echtheitsfragen, als um die Überlieferung der einzelnen Landeskirchen.**)

Noch seltsamer freilich klingt der Satz, daß der Text der hl. Schrift ohne die „treue und wachsame Obhut der katholischen Kirche", ohne ihre „Censur und Korrektur" der Verfälschung nicht entgangen sein würde. In dem Beschlusse der Synode von Trient, den herkömmlichen Vulgata-Text durch einen bessern zu ersetzen, liegt doch das deutliche Eingeständnis der Kirche, daß dieser Text nicht unverfälscht geblieben sei, und Klemens VIII. hat keinen Anstand genommen, die fehlerhafte Ausgabe Sixtus' V. durch eine tauglichere zu ersetzen, aber auch diese Ausgabe ist weit davon entfernt, eine kritische zu sein. In beiden Ausgaben folgte man „weniger streng wissenschaftlichen Grundsätzen als dem Gefühle und praktischen Gesichtspunkten". Vollends der griechische Text des Neuen Testaments ist erst durch die Arbeiten protestantischer Gelehrten dieses Jahrhunderts zu möglichster Ursprünglichkeit gebracht worden, und es ist nicht bekannt, daß die römische Kirche diese Bemühungen geteilt habe. Mit der Veröffentlichung des Kodex Vaticanus, womit sie der Textkritik einen großen Dienst hätte leisten können, hat sie im Gegenteil lange zurückgehalten und protestantischen Forschern Schwierigkeiten bereitet.***) Das geringe Interesse der römischen Kirche an dem Urtexte der Bibel kommt in bezeichnender Weise auch darin zum Vorschein, daß sie als offiziellen Text eine fehlerhafte lateinische Übersetzung gebraucht.†)

*) „Die katholische Bewegung in unsern Tagen", herausgeg. von Roby, Würzb. 1884, XVII S. 548. (Der hier angezogene Artikel „Die Bibel in der kath. Kirche", S. 547—560, ist sehr bezeichnend.)

**) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons Bd. 1, Erlangen 1888, 1889.

***) PRE.² II, S. 414.

†) Kaulen (kath.), Geschichte d. Vulgata, Mainz 1868 S. 483 ff., gibt Abweichungen der

Der Einwand endlich, daß allein die Kirche die göttliche Inspiration der Schrift sicher gewährleiste, übersieht, daß damit diesen heiligen Urkunden unseres Glaubens und Lebens gerade das abgesprochen wird, was uns ihren eigentlichen Wert ausmacht, nämlich die lebendige Kraft des heiligen Geistes, welche unmittelbar und durch sich selbst in der Verkündigung die Herzen ergreift und sich damit sattsam legitimiert. Neben dieser unmittelbaren Bezeugung steht erst als zweites das Selbstzeugnis der Schrift (Jak. 1, 21 f.; 2 Tim. 3, 15 ff.; Hebr. 1, 1 f.; Joh. 5, 39 u. f.) und das Zeugnis der Kirche. Eine göttliche Offenbarung ist nicht angewiesen auf menschliche Legitimation. Es kann allerdings menschliche Vermittelung, in diesem Falle die Kirche, durch Verkündigung dieselbe in weiterm Umfange zugänglich machen, eindringlich darauf hinweisen und zum richtigen Verständnis anleiten. So hat die Kirche auch durch Predigt, Unterricht und andere Mittel den Inhalt der hl. Schrift den Ohren und Herzen der Menschen nahe gebracht, und in der Aufnahme dieser Verkündigung stand ihre Auktorität geschichtlich voran. Indes hat die Kirche in diesem Thun keinen andern Anspruch, als mit ihrer Auktorität auf eine höhere Auktorität hinzuweisen. Sie hat die Verkündigung der hl. Schrift als Aufgabe, nicht aber die Beurkundung derselben. Sie vermittelt das Wort Gottes, legitimiert es aber nicht. Vielmehr legitimiert sich das Wort Gottes selbst durch das testimonium spiritus sancti.

Aus dem Anspruche der Kirche, die alleinige Auslegerin der hl. Schrift zu sein, erklärt sich ihre Abneigung gegen das Bibellesen der Laien.*) Obwohl die Lektüre anerkannter Übersetzungen nicht geradezu untersagt ist, so ist dieselbe doch in einer Weise eingeschränkt und an Bedingungen gebunden, daß die hl. Schrift in der römischen Christenheit nicht Volksbuch, ja nicht einmal in weitern Kreisen bekannt ist. Es bezeugt eine bei einem Konvertiten allerdings befremdliche, aber vom römischen Standpunkte aus ganz korrekte Auffassung der Wertschätzung der hl. Schrift, wenn ein jesuitischer Apologet sie hauptsächlich darin setzt, daß das Evangelium in der feierlichen Messe von dem Diakonen mit Weihrauch incensiert wird, das Volk sich beim Vorlesen desselben erhebt und am Schlusse der Priester das Meßbuch küßt,**) als ob es auf solche Reverenzbezeugungen ankäme. Die Schrift will nicht mit Zeremonien geehrt, sondern zu Eigen gemacht sein. Denn je mehr sie

---

Vulgata vom hebräischen und griechischen Text zu (vgl. auch dess. Verf. „Handbuch zur Vulgata", Mainz 1870 S. 259), stellt sie aber dennoch über die Originaltexte, indem er sich tröstet, daß, indem der Text einmal festgestellt sei, der Katholik „nicht zu fürchten braucht, daß ein neuer Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung ihn in seiner Pietät irre machen könnte". „Auch das Unwesentliche muß eigenmächtiger Änderung entzogen sein, wo das Wesentliche von unendlich hoher Bedeutung ist." Also auch hier aus Scheu vor der Tradition die Scheu vor der Wahrheit.

*) Das Geschichtliche darüber in PRE.[2] 2. Bd. S. 375 Art. „Bibellesen d. Laien u. s. w." von Herzog. Im Syllabus § IV werden Sozialismus, Kommunismus, Societates clandestinae, Societates biblicae, Societates clerico-liberales — in dieser Zusammenstellung — als pestes bezeichnet.

**) L. v. Hammerstein a. a. O. S. 134. Außerdem: Die Kirche verbietet den Mißbrauch der hl. Schrift zu profanen Zwecken — im Brevier finden sich Abschnitte derselben, ebenso in der Meßliturgie. Bei dieser Gelegenheit wagt der frühere Lutheraner sogar den Satz: „Hinsichtlich des Inhaltes der Schrift wollte ich mit Ihnen wetten und die Probe machen, daß unter sonst gleichen Verhältnissen das katholische Volk weit mehr mit demselben vertraut ist als das protestantische." Als Vorlage hat hier übrigens Martin, Bischöfl. Wort S. 129 gedient, wie auch sonst.

Eigentum des Einzelnen wird, in demselben Maße wächst ihre Auktorität in dem Menschenherzen. Aber diese Auktorität ist keine gesetzliche, sondern die lebendige und kraft göttlicher Wahrheit überwindende.

Die römische Kirche faßt das N. T. wesentlich als Gesetzbuch, dessen Interpretation ihr zusteht und aus welchem sie nach ihrem Ermessen ihre Urteile und Anordnungen zieht und begründet. Dabei wird nicht beachtet, daß dasselbe ursprünglich auf christliche Gemeinden abzielte, also dem Verständnis derselben angepaßt sein muß, und daß es nicht ein Rechtsbuch, sondern die lebendig fortwirkende, unmittelbar sich erweisende Offenbarung des göttlichen Willens, mit einem Worte das Evangelium ist, auf welches jeder Getaufte ein Recht hat. Wenn der freie und ungehemmte Gebrauch der hl. Schrift auch zu religiösen Verirrungen und Sektenbildungen Gelegenheit geboten hat, so kann diese Thatsache ernstlich nicht in Betracht kommen gegenüber dem unermeßlichen Segen, welchen das Bibelwort in volkstümlicher Sprache Gelehrten und Ungelehrten gebracht hat. Dieser Segen macht die Kraft des evangelischen christlichen Lebens aus. Unsere Kirche hat in ihrer bewegten Geschichte nie Ursache gehabt, zu beklagen, daß der Strom des lebendigen Schriftworts frei durch die Gemeinden gegangen ist. Die römische Kirche aber ist durch ihre angeblich richtige Auffassung und Auslegung der Schrift doch nicht vor schwerwiegenden schriftwidrigen Irrtümern bewahrt worden. Wenn die hl. Schrift, dem freien Gebrauch überlassen, als ein Mittel der Auflösung der christlichen Einheit und Einigkeit verdächtigt wird,*) so ist das allerdings „nichts als die allergrößte Schmach, die von Christen gegen das Wort Gottes ausgesprochen werden kann".

II. Die Tradition.

Als selbständige Quelle des Glaubens besteht neben der Schrift die Tradition, die mündliche apostolische Überlieferung, die sich nicht nur auf das Gebiet des Glaubens, sondern auch der Sitte erstreckt. Ihr kommt dieselbe göttliche Auktorität zu wie der hl. Schrift. Bewahrerin der Tradition ist das kirchliche Lehramt. Trid. IV. Cat. Rom. Praef. XII. Prof. fid. Trid.

Die Symbole enthalten nur kurze Andeutungen über das Wesen der Tradition, aber sie machen ausgiebigen Gebrauch von dieser Quelle. Ausführlicher die Theologen. Die Tradition ist darnach vor der Schrift da und verleiht dieser erst „ihre Beglaubigung, ihre Erklärung und ihren Schutz gegen jede Entstellung von seiten der Häresie". Auch greift ihr Umfang weiter als die hl. Schrift. Sie bezieht sich auf den Glauben, die Sitte, die Verfassung und den Kultus. Sie ist also nicht etwa eine untergeordnete Quelle neben der hl. Schrift, sondern „die aus dem Munde Christi strömende Hauptquelle". Über die Wahrheit einer Tradition zu entscheiden, ist Sache des kirchlichen Lehramts. Jos. Deharbe S. J.,

*) Z. B. Hammerstein a. a. O. S. 140. „Die kath. Bewegung" a. a. O. S. 555: „Die Bibel aus der katholischen Kirche herausgenommen, wird thatsächlich zu einer Fundgrube des Irrtums"; Martin, Bischöfl. Wort S 125: „Und in der That ist dieses der Punkt, woran alle Einigungsversuche der Protestanten untereinander scheitern müssen. So lange der Grundsatz der freien Schriftforschung in dem ursprünglichen protestantischen Sinne aufrecht erhalten wird, so lange wird die Herstellung einer wahren Glaubenseinigkeit unter den Protestanten ein leerer Traum bleiben"; Perrone, Über Protestantismus u. Kirche S. 139: Das kirchliche Lehramt ist u. a. darum eingesetzt, „weil die Gläubigen durch das bloße Lesen der Bibel nie in der Einheit des Glaubens zusammengestimmt hätten, gleich wie es jetzt unter den Protestanten geschieht, welche behaupten, sich selbst die Bibel deuten zu können und dadurch in eine solche Verwirrung und Unwissenheit geraten sind, daß Einer den Andern nicht mehr versteht und so den Glauben und selbst den Begriff des Glaubens verloren hat."

Kathol. Katechismus für die Elementarschulen (Freib. 1886): Fr. 17: „Warum müssen wir die Erblehre ebenso glauben wie das, was in der hl. Schrift steht? — Weil die kath. Erblehre ebensowohl von Gott geoffenbart ist, als das, was in der hl. Schrift steht." Fr. 18: „Was muß demnach der kath. Christ überhaupt glauben? — Er muß alles glauben, was Gott geoffenbart hat und die kath. Kirche zu glauben vorstellt, es mag dasselbe in der hl. Schrift stehen oder nicht."

Im altkirchlichen Sprachgebrauch ist unter „Tradition" die Überlieferung der gesamten apostolischen Hinterlassenschaft verstanden. Der Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition bestand nicht. „Denn wie das Apostelwort, welches die Kirche gegründet hatte, alsbald in Schrift gefaßt wurde, so setzte sich hinwiederum, was aus dieser in die Gemeinden einfloß, in mündliche Überlieferung um, und durchdrang sich also in ihr mündliches und schriftliches Apostelwort" (Thomasius, Dogmengesch., 2. Aufl. I S. 117). Erst nachher schied sich das schriftliche Apostelwort, die hl. Schrift, bestimmt von dem mündlichen Apostelwort, und dieses letztere galt als Tradition. Inhaberin dieser Tradition ist nach römischer Auffassung allein die römische Kirche.

Thatsächlich hat in apostolischer und nachapostolischer Zeit eine mündliche apostolische Überlieferung bestanden und ist neben dem geschriebenen Worte im Kampfe gegen die Häretiker zur Verwendung gekommen. Aber nicht alles, was in dieser Überlieferung als apostolisch sich ausgab, hatte ein Recht auf diesen Anspruch. „Die Gewißheit der Apostolizität der Tradition in der ältesten Zeit der Kirche haftet an dem unmittelbaren persönlichen Zusammenhange mit dem persönlichen Wirken der Apostel, und es liegt somit in der Natur der Sache begründet, daß mit der Entfernung von der Zeit der Apostel und ihrer unmittelbaren Hörer und Schüler die selbständige Gewißheit der Apostolizität, die der Tradition im Anfange eignete, schwinden mußte, weil mit jener Zeit der Grund derselben unwiderbringlich aufhörte, und daß dagegen die Unsicherheit, die der nichtgeschriebenen Überlieferung von Person zu Person ihrer Natur nach eigen ist, immer mehr sich geltend machen mußte."*) Dahin weist die wachsende Verschiedenheit der Überlieferung. In dem Streite über die Ketzertaufe beriefen sich die römische und die nordafrikanische Kirche in gleicher Weise auf apostolische Tradition; das ist auch sonst der Fall gewesen. Mit derselben Zuversicht nimmt neben Rom heute noch die griechische Kirche für ihre eigenartigen Riten die apostolische Herkunft in Anspruch. Wo liegt die Wahrheit? Wenn der Primat des Apostels Petrus eine Fiktion ist (vgl. S. 357 ff.), so fällt damit die Behauptung der römischen Kirche, im alleinigen Besitz der apostolischen Traditionen zu sein. Dann müssen diese Traditionen in der Gesamtkirche der ersten Jahrhunderte gesucht werden. Aber hier treten sie uns nicht durchgängig einheitlich entgegen, und wo sie uns einheitlich entgegentreten, verraten sie sich oft genug als nichtapostolisch. Demnach lassen sich Umfang und Inhalt der apostolischen Tradition schon in ältester Zeit nicht mehr feststellen; man kommt in letztem Grunde über Vermutungen nicht hinaus. Dieser Zweifel wird bestärkt, wenn man die Dinge ins Auge faßt, welche die römische Dogmatik auf die Tradition zurückführt: Meßopfer, Ordination, Ehesakrament, unbefleckte Empfängnis Mariä u. a.

*) Dieckhoff, Schrift und Tradition, Rostock 1870, S. 42.

Denn wir sind in der Lage, an der Hand der Dogmengeschichte hierüber andere Auskunft zu geben. Dasselbe Urteil trifft eine Reihe von Dogmen und Einrichtungen der griechischen Kirche.

Es ist einfach unmöglich, daß mündliche Überlieferungen sich Jahrhunderte hindurch unverändert erhalten. Das gilt wie von jeder Überlieferung so auch von der apostolischen. Ja es läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, daß spätestens im 4. Jahrhundert die Kirche keine Traditionen mehr hatte, die nicht aufgezeichnet und in die Lehre und die Sitte der Kirche aufgenommen waren. Nirgends ist die Rede von einem verborgenen Schatze dieser Art. Die dogmatischen Kontroversen der nachkonstantinischen Zeit bleiben in ihrem Ursprunge und ihrem Verlaufe unerklärlich, wenn ein Depositum echt apostolischer Christologie und Soteriologie neben der hl. Schrift dem kirchlichen Lehramte zur Verfügung gestanden hätte. Die gesamte altchristliche Dogmengeschichte würde bei jener Voraussetzung zum Rätsel werden. Wir würden zu der Annahme gedrängt, daß ein Teil der leidenschaftlichen Kämpfe, welche die Jahrhunderte der alten Kirche durchziehen, ein Spiel gewesen seien; jedenfalls würden wir nicht verstehen, warum die Kirche nicht gleich anfangs die ganze Fülle ihrer apostolischen Überlieferung offenbar gemacht. Im Gegenteil, das einzige feste Gefüge, welches die älteste Zeit hatte, das Glaubensbekenntnis ruht inhaltlich auf der Schrift. Das Dogma ist gewiß nicht Produkt des Zufalls oder einer Partei, sondern der Niederschlag der von der hl. Schrift und dem kirchlichen Bewußtsein bestimmten Erkenntnis, aber diese Erkenntnis ist eine allmählich gewordene, wie die Geschichte des Dogmas zeigt. Das könnte sie aber nicht, wenn sie einfach aus der Tradition zu schöpfen gewesen wäre.

Der Schriftbeweis der römischen Kirche bezieht sich auf Joh. 16, 13; Matth. 28, 20. Darin liegt allerdings, daß Christus mit seinem Geiste die Kirche tragen und in alle Wahrheit führen werde, nicht aber, daß als Organe seiner Wirkung und Führung das bischöfliche Lehramt, insbesondere das unfehlbare Papsttum in Aussicht genommen sei. Die Wirkung des hl. Geistes vermittelt sich durch das Wort (Joh. 16, 13; 14, 25 f.; 8, 31; 17, 17). Das ist heilsgeschichtliche Ordnung.

Die apostolische Tradition ist in beiden Kirchen in der Hauptsache nicht mehr und nicht weniger als eine Titulatur für Lehrsätze und Einrichtungen, die aus der Schrift gar nicht oder wenigstens nicht mit genügender Deutlichkeit herzuleiten waren. Sie ist ein von der Kirche als apostolisch prädizierter und damit legitimierter Teil ihres Besitzes, für den sie einen andern Rechtstitel nicht fand. Ihre Auffassung der Schrift fordert mit Notwendigkeit das Traditionsprinzip. Denn nur in und mit der Tradition vermag sie über die Schrift hinaus ihren Gesamtbesitz zu behaupten, ja auch gegen die Schrift, denn nach Maßgabe der Tradition, d. h. ihrer selbst, ist sie in der Lage, unbequeme Instanzen in ein anderes Licht zu rücken. Daher bedeutet das Recht des evangelischen Schriftprinzips das Unrecht des Traditionsprinzips. Beide schließen sich aus. Das evangelische Schriftprinzip bindet den Glauben der Kirche an das klare und sichere Wort Gottes, das katholische Traditionsprinzip an ein bewegliches, unbestimmtes und unbestimmbares Etwas. Möhler weicht diesen Schwierigkeiten aus, indem er eine Definition der Tradition

gibt, die nichts weniger als katholisch ist, nämlich: Tradition ist „der eigentümliche, in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort."*) Eine solche Tradition erkennen auch wir Evangelische an und haben sie auch, nur nennen wir sie nicht Tradition, sondern christliches oder kirchliches Bewußtsein.

Zu vgl. Dieckhoff, Schrift u. Tradition. Eine Widerlegung d. röm. Lehre vom unfehlbaren Lehramte u. die röm. Einwürfe gegen das evang. Schriftprinzip. Rostock u. Malchin 1870; Jacobi, Die kirchl. Lehre von d. Tradition u. hl. Schrift in ihrer geschichtl. Entwickelung I. Berlin 1847; J. Müller, Schrift u. Tradition (dogmat. Abhandl. S. 43 ff.); Holtzmann, Kanon u. Tradition, Ludwigsb. 1859; Al. v. Öttingen, Antiultramontana, S. 66 ff. u. s.

5. Das religiöse Leben.

I. Die Rechtfertigung.

Das christliche Leben hat seinen Grund und Ausgang in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Indem die göttliche Gnade mit dem durch den Sündenfall nur geschwächten menschlichen Willen zusammenwirkt, wird der Mensch zu der Stufe erhoben, auf welcher die Gerechtigkeit auf übernatürliche Weise ihm „eingegossen" und er dadurch aus einem Kinde des Zornes Gottes zu einem Kinde des Wohlgefallens Gottes gemacht wird. Die Rechtfertigung ist nicht Gerechterklärung, sondern Gerechtmachung. Sie ist Sündenvergebung und Heiligung. Das in ihr gesetzte neue Leben offenbart und entfaltet sich in guten Werken, die ein wirkliches Verdienst in sich tragen.

Die römische Lehre hat ihren Ausgang und ihr Fundament in dem Dogma von der Kirche, die evangelische ruht auf dem Artikel von der Rechtfertigung. Von diesem Artikel und seiner Voraussetzung erklärt Luther, daß man davon nicht weichen könne, „es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will." „Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht" (Schmalk. Art. II, 1). Die Konkordienformel bestätigt eine Aussage Melanchthons, wenn sie bekennt: „Dieser Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens ist der vornehmste der ganzen christlichen Lehre, ohne welchen kein arm Gewissen einigen beständigen Trost haben oder den Reichtum der Gnade Christi recht erkennen mag" (II, 3). Auf diesem Stück beruht die Heilsgewißheit des evangelischen Christen. Andererseits hat das Tridentinum den Glauben an die vergebende Barmherzigkeit Gottes ohne Verdienst anathematisiert.**)

---

*) Möhler, Symbolik, S. 358.

**) Conc. Trid. Sess. VI can. XII: Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit. Vgl. auch can. XI, wo die Meinung verworfen wird gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei.

Die Heilsgewißheit gehört zu den wesentlichen Momenten der Religion; ohne sie ist kein Gebet zu denken. Daher fordert Christus unbedingten Glauben, und die Apostel stellen eben diesen Glauben in ihrer Lehre und Predigt voran.*) Die Glaubens- und Heilsgewißheit war der Punkt, wo das religiöse Empfinden und Denken Luthers die entscheidende Wendung nahm. Von dort empfing er die feste und fröhliche Zuversicht seines Christenlebens.**) Diese Gewißheit ist bedingt durch den Glauben an die gnadenreiche Rechtfertigung des Sünders vor Gott ohne Verdienst. Ohne diesen Glauben keine Heilsgewißheit. Denn so lange die Forderung an den Sünder besteht, durch eigenes Thun an seiner Rechtfertigung mitzuwirken, besteht die Ungewißheit, ob dieses Thun ausreichend sei, um dieses Ziel zu gewinnen. Je gewissenhafter die eigene Arbeit genommen wird, desto größer muß notwendigerweise diese quälende Ungewißheit werden. Luthers Leben im Mönchtum bietet ein Beispiel dazu. Indem aber die römische Lehre zur Rechtfertigung die Werke fordert, genauer ein Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des menschlichen Thuns, ruft sie diese Ungewißheit hervor. Sie vermag nicht die dem Frommen unentbehrliche Glaubens- und Heilsgewißheit zu geben. Es ist ganz richtig, wenn sie die entgegengesetzte protestantische Lehre verwirft und ausdrücklich erklärt, daß niemand in diesem Leben des festen Gnadenbesitzes sich rühmen dürfe.***) Die Heilsgewißheit wird dort im Moment der Absolution erworben, kann aber durch eine Todsünde sofort wieder verloren werden. Auf diese Weise wird der Gläubige an den Beichtstuhl gebunden. Der Beichtstuhl ist das notwendige Korrelat zur Werkgerechtigkeit. „Diese Unruhe über den Empfang der Gnade treibt den Einzelnen immer von neuem zu den Heilmitteln der Kirche und erhält das Bedürfnis nach fortdauernder bevormundender Leitung und Zügelung durch die priesterlichen Personen.“†)

Dagegen schließt die evangelische Lehre, des Einverständnisses mit der hl. Schrift gewiß,††) jedes menschliche Verdienst von der Rechsfertigung aus. Sie ist nur Gnade Gottes, die dem Sünder um des Verdienstes Jesu Christi willen zu teil wird. Dadurch wird der Mensch ein Gerechtfertigter, d. h. Gott erklärt ihn für gerecht und nimmt ihn zur Kindschaft an. So wird alles auf Gottes Gnade, die im lebendigen Glauben ergriffene, geworfen, und auf diesen Boden gründet sich die feste Heilsgewißheit, die bei aller Sünde und Schwachheit sich der Barmherzigkeit Gottes getröstet und in eben dem lebendigen Glauben ihr Dasein behauptet. „Denn das Gewissen kann nicht zu Ruhe und Frieden kommen durch Werk, sondern allein durch Glauben, so es bei sich gewißlich schleußt, daß es um Christi willen einen gnädigen Gott hab“ (August. Art. XX). Allein durch Unglauben, d. h. durch das Aufgeben des Einsseins mit Gott wird diese Gnade verloren. Gott alles, der Mensch nichts, das ist der Inhalt der evangelischen Rechtfertigungslehre, aber damit

*) Alex. v. Öttingen, Antiultramontana S. 43 ff.
**) Martensen, Kath. u. Prot. S. 107 ff.
***) Conc. Trid. cap. XII. XIII: can. XVI.
†) Baier, Symbolik, S. 603.
††) Es ist hier nicht der Ort, die neutestamentliche und reformatorische Lehre von der Rechtfertigung zu entwickeln, ich verweise auf die Darstellungen der neutest. Theologie von Weiß (4. Aufl. 1884), Hofmann (1886) u. a. und auf den gewichtigen Abschnitt „Von der Rechtfertigung“ bei C. J. Nitzsch a. a. O., S. 213 ff.

zugleich auch die dem Tod und der Hölle trotzende, fröhlich und getrost des irdischen Berufs wartende Zuversicht, von der der Psalmist ahnend bekennt: „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“ und die in den Liedern unsrer Kirche in mannigfachen Tönen wiederklingt, wie:

„Der Grund, da ich mich gründe
Ist Christus und sein Blut.
Das machet, daß ich finde
Das ewig wahre Gut.
An mir und meinem Leben
Ist nichts auf dieser Erd.
Was Christus mir gegeben,
Das ist der Liebe wert.“
(Paul Gerhardt.)

Sowohl die römische wie die evangelische Lehre fordern als Voraussetzung der Rechtfertigung den Glauben. Doch versteht jene unter Glauben die Zustimmung zu ihrer Dogmatik, diese das kindliche Vertrauen auf die göttliche Gnade und die lebendige Hingabe an Gott und Christus. Letztere Auffassung allein wird dem bedeutsamen neutestamentlichen Begriffe von πίστις, πιστεύειν*) gerecht. Der römische Glaubensbegriff ist nur ein weiteres Mittel, den Menschen an die Auktorität der Kirche zu binden. Er ist ein toter Auktoritätsglaube, der wohl Sicherheit, aber nicht Gewißheit verleiht. Der evangelische Christ dagegen wird in seinem Glauben seines Christenstandes froh, indem er dadurch die Gnadengaben der göttlichen Verheißungen gewinnt.

Zu diesem Glauben stehen die Werke in notwendigem innerlichen Verhältnisse; sie liegen in der Natur des Glaubens. Der rechtfertigende Glaube „hat allzeit Liebe und Hoffnung bei sich“ (Form. Conc.). „Außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach, gute Werke zu thun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten zu lieben, befohlene Ämter fleißig auszurichten, gehorsam zu sein, böse Lust zu meiden“ (Conf. Aug. Art. XX). So wird auch hier jeder Gedanke einer Verdienstlichkeit ausgeschlossen; denn wie das neue Leben potentiell von Gott gesetzt ist, so auch dessen Entfaltung in der Liebe. Anders die römische Auffassung. Die aus der als Gerechtmachung vorgestellten, mit Heiligung konfundierten Rechtfertigung hervorgehenden guten Werke werden als gemeinsame Frucht göttlicher Gnade und menschlichen Handelns vorgestellt und sind darum an sich verdienstlich. So bewahren die guten Werke den Charakter, den sie vor der Gerechtmachung besaßen, und bleiben damit die Hemmnisse der Heilsgewißheit, die ihrerseits das Lebenselement der Religion ist.

II. Kirchliches und weltliches Handeln.

Die das Leben des Christen zierenden und ihm erst Wert verleihenden guten Werke sind die Erfüllung der kirchlichen Gebote. Sie sind nicht in ihrem ganzen Umfange ein absolut verpflichtendes Gebot, aber doch zum Teil, und es wird Wert auf die Erfüllung ihrer Gesamtzahl gelegt. Darin bewährt sich das Leben eines gläubigen, gehorsamen Katholiken. Das weltliche Thun hat an sich keinen

*) Cremer, Bibl. theol. Wörterb. 5. Aufl. S. 699 ff. — Jul. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, Gotha 1859.

religiösen Wert; es gewinnt einen solchen erst dann, wenn es in irgend eine Beziehung zu dem kirchlichen Handeln tritt. Denn das Weltliche ist das Ungöttliche.

Die guten Werke im Sinne des römischen Katholizismus gehören dem religiösen und kirchlichen Gebiete an; sie können aus dem Grunde nicht weltlich sein, weil die Welt ungöttlich ist. Das gilt indes nicht nur von den guten Werken, sondern von dem sittlichen Handeln überhaupt. An sich etwas Untergeordnetes, gewinnt es erst Wert durch Beziehung auf die Kirche. Gegen diesen Hauptsatz der römischen Ethik hat Luther eine Lehre vom weltlichen Handeln und bürgerlichen Beruf entwickelt und mit Unermüdlichkeit geltend gemacht, welche eine neue Epoche in der Geschichte der Ethik bezeichnet. Gegenüber der Geringschätzung des irdischen Berufs seitens der herrschenden Kirche erwies er jenen als ebenso göttlich wie der kirchliche Beruf und das kirchliche Handeln. „Wir sollen erkennen, daß unser äußerlich Leben, Stand und Wesen in Gottes Wort gefasset und durch Gottes Wort geheiliget ein rechter Gottesdienst sei, da Gott ein Wohlgefallen an habe, daß es nicht vonnöten ist, wer Gott will dienen, daß er des äußerlichen Lebens halber etwas Sonderliches anfahe, wie die Mönche gethan haben. Er bleibe bei seinem Beruf, thue, was sein Oberkeit, sein Amt und Stand erfordert und haben will. Das heißt Gott recht gedienet."*) Dadurch gewinnt die bürgerliche Arbeit ihr heiliges Recht, und der, welcher sie thut, die Gewissensfreudigkeit seines Berufs. Die römische Ethik entwertet das weltliche Thun, indem sie das kirchliche Handeln als das allein vollkommene hinstellt und nach dem Grade der Zurückgezogenheit von der Welt und dem Wirken in Haus, Staat und Gesellschaft die sittlich-religiöse Vollkommenheit abschätzt. Da freilich nicht Alle Mönche sein können, weil dann die Welt aufhören würde, so wird das Leben und Handeln in der Welt geduldet; es ist ein notwendiges Übel, und über ihm schwebt das Gut der Entsagung. Eine solche Anschauung muß konsequent zur Verkümmerung des bürgerlichen Thuns in seinen verschiedenartigen Verzweigungen führen. Denn sie vernichtet die Freudigkeit der Arbeit und öffnet, indem sie dieser die sittlichen Motive entzieht, unlautern und selbstischen Beweggründen die Thür. Wenn die katholische Christenheit diese Konsequenz nicht in ihrer ganzen Härte erfährt, so ist das der Einwirkung des Protestantismus zu danken, der nicht selten auch da seine Wirkung zeigt, wo man meinte, ihm den Zugang verschlossen zu haben.

III. Die christliche Vollkommenheit und das Mönchtum.

Es besteht die Möglichkeit, die Gebote Gottes in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen. Jenseits dieser Linie liegt die höhere Vollkommenheit, deren Inhalt die sog. evangelischen Ratschläge bestimmen. Jedenfalls gehören dazu Armut, Keuschheit und Gehorsam, also die Grundbestimmungen des Mönchtums. Niemand ist zu diesen „Ratschlägen" verpflichtet, doch wer sie befolgt, erklimmt damit die oberste Stufe des christlichen Lebens. Auf den evangelischen Ratschlägen beruht das Mönchtum, welches in Zurückgezogenheit von der ungöttlichen Welt als ein heiliger Stand die höchste Vollkommenheit in sich verwirklicht. Aber nicht nur diese Vollkommenheit schmückt den Mönchsstand, sondern dazu die mühevolle Arbeit an

*) Luth. W., E. A. 4, 300.

der Ausbreitung des Christentums unter den Heiden, ein heilsamer Einfluß auf das Volksleben und unaussprechliche Verdienste um die allgemeine Kultur.

Die römische Lehre setzt den Unterschied von „Geboten" (mandata), welche unbedingt verpflichten, und „Ratschlägen" (consilia), die in das Belieben des Subjektes gestellt sind. Die volle Summe der göttlichen Gebote zu erfüllen, ist möglich, und es hat Personen gegeben, welche diese Stufe erreicht haben. Die evangelische Anschauung kennt eine solche Vollkommenheit nicht. Es gibt für sie im Christenleben nur eine werdende, heranwachsende Vollkommenheit; die Vollkommenheit selbst ist Ideal, aber nicht wirklicher Besitz. Das irdische Leben vollzieht sich auch auf seiner Höhenlinie der Gottesnähe und Gottesgemeinschaft in Schwachheit und Verfehlungen, welche fortwährend der vergebenden Barmherzigkeit Gottes bedürfen.

Noch schärfer widerstreitet das evangelische Prinzip der in jener Zweiteilung gesetzten Unterscheidung einer niedern und höhern Sittlichkeit. Die eine stellt nach römischer Auffassung die Durchschnittsmoral dar, die andere erhebt auf eine höhere Stufe und beschafft dementsprechend größeres Verdienst vor Gott. Den Inhalt der höheren Sittlichkeit bilden die „Ratschläge", deren zwölf gezählt werden; die hervorragendsten darunter sind die drei Mönchsgelübde Armut, Keuschheit, Gehorsam. Der „Ratschlag" der Armut wird vorzüglich auf Matth. 19, 16 ff. gegründet. Allerdings leitet hier Christus den Aufruf zur Nachfolge mit der Aufforderung der Besitzentäußerung ein, aber er gibt keinen Ratschlag, sondern spricht imperativisch, so daß also in Wahrheit die Besitzlosigkeit als allgemein verpflichtend anzusehen wäre, d. h. unter den Titel mandata fiele. Indes der eigentliche Fehler der Auslegung liegt darin, daß ein individueller Vorgang mit Ignorierung des besondern Motivs ohne weiteres verallgemeinert und in seinem eigentlichen Thatbestande verschleiert wird. Denn so wenig für Christus das, was zum Munde eingehet, entscheidend ist, sondern vielmehr das, was aus dem Herzen ausgehet, so wenig kommt hier und sonst das äußere Freisein von Besitz für ihn in Betracht, sondern das innerliche Freisein davon. Nicht daß man besitzt oder nicht besitzt, darauf kommt es an, sondern wie man besitzt oder nicht besitzt. Ein Besitzender kann innerlich von irdischem Besitz ebenso frei sein wie ein Besitzloser, und umgekehrt kann ein Besitzloser innerlich an Besitz oder wenigstens an das Streben darnach ebenso gebunden sein als ein Besitzender. Es ist auch nur Täuschung, wenn zwar dem einzelnen Mönch der Besitz untersagt, dem Kloster aber eingeschränkt oder uneingeschränkt gestattet ist. Denn dem Einzelnen liegt in jedem Falle die Verpflichtung ob, das Klostergut zu wahren bzw. zu mehren. Damit wird er aber innerlich an diesen Besitz gebunden. Es ist eine eigentümliche Thatsache, daß die römische Anschauung, indem sie Christus zu einem Asketen und Verächter des irdischen Besitzes macht, mit einer gewissen Auffassung des Urchristentums innerhalb der negativen Theologie zusammentrifft.

Die Keuschheit, d. h. Ehelosigkeit wird im Katholizismus dem Priesterstande gegenüber als Gebot gehandhabt, sonst gilt sie — im Widerspruch damit — als Ratschlag. Auch hier ist einzuwenden, daß durch einen äußerlichen Akt zu erreichen versucht wird, was allein in der Gesinnung seine Entscheidung hat. Dem ehelosen Hieronymus, der mit den härtesten Worten zur

Flucht aus der Welt in das Heiligtum der Virginität rief, sind verführerische Bilder der Sinnlichkeit in die Einöde gefolgt; er hat darin Versuchungen des Teufels erkannt, aber es waren seine eigenen Gedanken, die ihn verfolgten. Die Ehelosigkeit hat nur da ein sittliches Recht, wo sie sich mit der Gesinnung deckt. Wandelt sich diese Gesinnung, so fällt die Verpflichtung dazu hin. Darum verwirft die evangelische Kirche ewig bindende Gelübde dieser Art. Die Härte und die unsittliche Weise solcher Gelübden springt noch mehr in die Augen, wenn man beachtet, daß das jugendliche, noch unreife Alter sie übernehmen kann und übernimmt. Das Recht freiwilliger Ehelosigkeit besteht (Matth. 19, 12), aber doch nur als fortdauernde freiwillige Entschließung. So hat der Apostel wohl in Rücksicht auf eine drangsalvolle Zukunft davon abgeraten, sich in die Sorgen der Ehe und des Familienlebens zu verstricken, aber er will das nur als Sache persönlicher Freiheit aufgefaßt wissen (1 Kor. 7, 36 ff.) und bekennt ausdrücklich, darüber kein Gebot des Herrn zu haben (v. 25). Sein Missionsberuf hielt ihn in Ehelosigkeit, aber das christliche Recht, ein Weib zu nehmen, wie auch Petrus und die andern Apostel, hat er sich gewahrt (1 Kor. 9, 5). Für die enge geheimnisvolle Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Gemeinde weiß er kein besseres Abbild als das Einssein von Mann und Weib (Eph. 5, 32). Auch Christus kann nicht für den Cölibat aufgerufen werden; denn er bezeichnet die Ehe als Gottes Ordnung (Matth. 19, 4 ff.) und segnete die Kinder. Auf den Widerspruch endlich, in welchem sich die römische Kirche bewegt, indem sie die Ehe für ein Sakrament erklärt und dennoch die Ehelosigkeit höher stellt, ist schon hingewiesen worden.

Der Ratschlag des Gehorsams ist in dem Sinne gemeint, daß das Subjekt seinem Obern gegenüber auf jede eigene Willensregung verzichtet, sein Ich aufgibt und sich zum Instrument in der Hand eines Andern macht. Dieser Gehorsam ist Selbstvernichtung des Individuums, der Persönlichkeit und etwas ganz anderes als was die Schrift unter Selbstverleugnung versteht. Die Schrift kennt den Gehorsam nur als Forderung und zwar nur einen Gehorsam unter Gottes Gebot; sie sucht nicht Vernichtung, sondern Versittlichung des Willens. Denn nur auf diese Weise kann es zu einer freien sittlichen Persönlichkeit, zu einem vollkommenen Manne in Christo kommen. Der Gehorsam, wie er etwa im Jesuitenorden gefordert und geübt wird, ist eine Erniedrigung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, der damit auf die Stufe des Tieres, ja noch tiefer herabsinkt (homo velut cadaver). Dieser Gehorsam trägt schwere sittliche Gefahren in sich, indem er den, der ihn übt, der eigenen Verantwortlichkeit entwöhnt und dadurch in seinem Gewissen abstumpft. Der Satz: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen" ist hier umgekehrt.

Diese Vollkommenheit, weit davon entfernt, christlich zu sein, hat ihre Wurzeln vielmehr in der antiken heidnischen Moral.*) Eine niedere und eine höhere Vollkommenheit, Entsinnlichung gleich Versittlichung — diese Stücke der antiken Philosophie sind in den Besitz der altchristlichen Ethik überge-

*) Luthardt, Die antik-heidnischen Wurzeln des römisch-kath. Vollkommenheitsideals („Zur Ethik", Lpz. 1888 S. 52 ff.).

gangen. Dem gegenüber steht die Ethik des Evangeliums mit der Forderung, wie Luther sie einmal formuliert hat: „Glaube an den Herrn Jesum Christum und thue die Werke deines Berufs.“ Der Christ ist ein freier Herr aller Dinge. Er darf und soll sie gebrauchen in rechter Gesinnung. Nicht in Weltverneinung und Weltflucht besteht das sittliche Ideal, sondern in treuer Berufserfüllung in der Welt und in Verklärung der weltlichen Dinge durch den Geist des Christentums. Darin liegt auch das Urteil über das Mönchtum beschlossen. Denn das Mönchtum ist der eigentliche, berufsmäßige Besitzer jener höhern Vollkommenheit. In dieser Beziehung kommt es also für uns nicht weiter in Betracht. Doch wird es neuerdings nach mancher Seite hin als eine wohlthätige Institution empfohlen. „Die Mönche nützen der Gesellschaft nicht nur durch ihr apostolisches Amt, durch Predigen, Missionen, Verwaltung der Sakramente u. s. w., sondern auch durch ihren Fleiß und die Pflege der Wissenschaften, durch ihre Schriften, durch Erziehung der Jugend und durch ihre Schulen. Ferner nützen sie der Gesellschaft durch viele Anstalten der christlichen Wohlthätigkeit, als Waisenhäuser, Spitäler und Irrenhäuser.“*)

Die kulturgeschichtliche Bedeutung des abendländischen Mönchtums steht außer Frage. Montalembert hat sie in glänzenden Farben geschildert.**) Indes die historischen Bedingungen, welche das ältere Mönchtum zu dieser Bedeutung führten, bestehen nicht mehr. Die Wissenschaft ist seit dem Jahrhundert des Humanismus über den Umkreis des Mönchtums und der Kirche weit hinausgeschritten, und thatsächlich ist der wissenschaftliche Betrieb innerhalb der Orden gegenwärtig ein äußerst geringfügiger, ganz abgesehen davon, daß dieser Betrieb in bestimmte Schranken gezwängt ist. Was von der Wissenschaft gilt, gilt noch mehr von der allgemeinen Kultur. Die Pionierarbeit, welche römische Missionare an den Grenzen der Civilisation verrichten, wird mindestens in demselben Umfange und mit demselben Erfolge von den protestantischen Missionaren geleistet und hat mit dem Mönchtum als solchem nichts zu thun. Man wird vergeblich fragen, worin die besondere Befähigung des Mönchs zu solchem Thun besteht. Ebenso: warum die Mönche sich besonders zu Erziehern eignen sollen. Wenn die römische Kirche nicht genug geistliche Kräfte hat, um ohne das Mönchtum auszukommen, so mag sie in dem Mönchtum immerhin eine ihr unentbehrliche Institution sehen; wir bestreiten nur, daß die moderne christliche Welt in ihrer wissenschaftlichen und kulturellen Arbeit auf die Mithilfe der Orden angewiesen sei. Selbstverleugnende Liebe, aufopfernde Thätigkeit für das leibliche und geistliche Wohl der Mitmenschen ist gewiß noch bei Hunderten von männlichen und weiblichen Ordensgliedern zu finden, und es ist zuzugeben, daß die das Thun bewegende Überzeugung der Verdienstlichkeit des Lebens und Wirkens im Mönchtum eine außerordentliche Spannkraft des Handelns und der Geduld zu schaffen vermag. Damit wird indes das Mönchtum selbst nicht gerechtfertigt. Sein Vollkommenheitsideal wie sein Verdienstlichkeitscharakter ist unevangelisch. Die Apologie urteilt mit Recht, daß „die Klostergelübde nicht der Schatz seien,

*) Perrone, Kontrovers-Katechismus S. 173.
**) Montalembert, Les moines d'Occident depuis S. Bénoit, Paris 1860 (unvollendet).

dadurch wir erlöset und erlangen ein ewiges Leben" (Art. XXVII). Die echt christlichen Aufgaben des Mönchtums, Krankenpflege, Jugendunterricht, Mission u. a. sind allgemeine Berufsaufgaben des Christenstandes.

Unter den Orden ist der Jesuitenorden vielleicht das schärfste Widerspiel des evangelischen Lebensideals und darum der erbittertste Feind des Protestantismus. Über seine Praktiken, seine Moral, seine Tendenzen existiert eine fast unübersehbare Literatur. Wie viel auch in ihr Falsches mit Wahrem sich mischt, die Thatsache ist nicht zu erschüttern, daß dieser Orden für den modernen Staat und die moderne Gesellschaft eine Gefahr bedeutet, insofern er mit allen Mitteln, erlaubten und unerlaubten, die Herstellung eines weltbeherrschenden Papsttums erstrebt, in dessen Machtfülle nicht nur die religiöse Freiheit, sondern auch die Souveränetät der Staaten untergehen würde. Ernste, gläubige Katholiken haben diese Überzeugung ebenso scharf ausgesprochen, wie Protestanten. Was wir Ultramontanismus nennen, ist in der Hauptsache das Ergebnis jesuitischer Arbeit. Von den Verwüstungen, welche die jesuitische Moral im Beichtstuhl und sonst angerichtet hat, sei hier nicht weiter geredet.*)

IV. Verehrung der Heiligen und Reliquien.

Die Übung der kirchlichen Gebote und Ratschläge und überhaupt der hingebende, im praktischen Handeln sich bethätigende Gehorsam kennzeichnen das religiöse Leben des Katholiken. Es bewegt sich in deutlich vorgeschriebenen, scharf abgegrenzten Bahnen. Durch Vermittelung der Kirche besteht zwischen der jenseitigen Welt und dem Diesseits ein enger Konnex. Neben der hl. Eucharistie, welche vor Allem das Einssein der triumphierenden Kirche mit der streitenden Kirche darstellt, bilden die Heiligen die lebendigen, willfährigen Vermittler zwischen der Gottheit und den Bedürfnissen der Menschheit. Ganze Länder, aber auch Einzelne dürfen sich des Schutzes dieses oder jenes Heiligen getrösten. Daher legt die Kirche Wert auf ihre geziemende Verehrung, und die gläubige Gemeinde läßt es daran nicht mangeln. Die Gnadenorte, die Bilder und die Reliquien sind Zeugen davon. Vor allem heftet sich die Liebe und Verehrung an die Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin, die unbefleckt Empfangene, die dem Throne Gottes am nächsten steht.

Heiligenbilder und Heiligenverehrung sind die am schärfsten in die Augen fallenden Kennzeichen katholischer Gemeinden und Länder. Die Heiligen stehen im Mittelpunkte des religiösen Lebens. Mag die vorsichtig gewählte Formel des Tridentinum**) eine bestimmte Deutung versagen, die Gemeinde betrachtet

*) In trefflicher Weise hat neuerdings Luthardt in seinem Schriftchen „Zur Ethik" S. 68 ff. an einem Buche, nämlich dem weitverbreiteten Moralkompendium des Jesuiten Gury einige Punkte der jesuitischen Moral aufgedeckt. Doch finden sich noch schlimmere Dinge in der Jesuitenethik als die genannten. Vgl. Harleß, Jesuitenspiegel, Erl. 1839 und Döllinger u. Reusch, Gesch. d. Moralstreitigkeiten in d. römisch-kath. Kirche seit d. 16. Jahrh. mit Beiträgen zur Gesch. u. Charakteristik des Jesuitenordens I. II, Nördl. 1889; Eisele, Jesuitismus u. Katholizismus. Eine Studie. Den Freunden des Evangelischen Bundes gewidmet, Halle 1889.

**) Conc. Trid. Sess. XXV de invoc. etc. sanctorum: . . . sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum . . ., qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, sanctos . . . invocandos esse u. s. w. impie sentire. Es handelt sich darum, ob der Heiligenkult gefordert oder empfohlen wird. Im Katechismus der Erzdiözese Freiburg heißt es unter Frage 282: Die katho-

den Heiligendienst nächst der Messe als das Hauptstück ihres kirchlichen und religiösen Lebens. Die Verehrung der Heiligen wird von ihr als Pflicht und Bedürfnis empfunden. Sie übersieht auch die theologische Reserve, welche die Verehrung der Person zuweist, nicht dem toten Bilde; für sie fließen Bild und Person so zusammen, daß die Person in dem Bilde aufgeht. Daher der Unterschied der Bilder. Es gibt Bilder höhern Wertes, die man mit größerer Garantie des Erfolges verehrt, und Bilder geringern Wertes. Wer vor der schwarzen Madonna in Loreto betet, hat etwas voraus vor dem, welcher in der Dorfkirche vor einem gewöhnlichen Holzschnitzbilde kniet. Es herrscht in der That der Glaube, daß dem Bilde eine „eigen heimliche Kraft" innewohne. Damit steht in Übereinstimmung, daß man die Heiligenstatuen sich gegenseitig besuchen läßt. Wenn römischerseits diesem Einwand entgegengestellt wird,*) daß es „derartige Bilder gebe, welche durch den Eindruck, den sie machen, besonders geeignet sind, Andacht zu erwecken, und aus diesem Grunde auch mehr Gläubige anziehen", so möchte man fragen, ob ein schwarzes Madonnengesicht mit mandelförmigen Augen, von welchem außerdem in reichem Flitter nur wenig zu sehen ist, mehr „Eindruck" macht als Raphaels Sixtina. Es handelt sich hier eben nicht um Eindrücke, sondern um Glauben. Wie so das Bild von Bedeutung ist, so auch der Ort der Verehrung. Es gibt sogenannte Gnadenorte, an denen der Zugang zu den Heiligen leichter ist als anderswo. Es ist „allgemein anerkannte und unzweifelhafte Wahrheit", daß „Gott nach seinen verborgenen Ratschlüssen oft Zeichen des Unterschieds zwischen heiligen Orten mache, wovon wir die Gründe nicht verstehen, während wir die segensreichen Folgen davon täglich erfahren."**)

Diese Unterscheidung stellt außer Frage, daß die thatsächliche Übung der Heiligenverehrung unter das Niveau des Christlichen fällt. Der leidenschaftliche Kampf der ältern Apologeten gegen Bilderanbetung ist durch einen Pakt ersetzt worden, bei welchem wohl die Kirche einen Vorbehalt macht, nicht aber ihre Gläubigen. Man läßt es gehen, wie es seit Jahrhunderten gegangen ist. Auch die Patronatsgeschäfte der Heiligen haben ihr genaues Vorbild im heidnischen Altertum. Wenn Gewerke und Korporationen und Brüderschaften sich unter den Schutz eines bestimmten Heiligen stellen, so entspricht das der Sitte der antiken Kollegia, welche sich nach einem Gott oder Halbgott benannten (cultores Jovis, Herculis u. a.) und in ein spezielles religiöses Verhältnis zu diesem traten.***) Auch die im Katholizismus übliche Lokalisierung

---

lische Kirche lehrt, „daß es recht und heilsam sei, die Heiligen zu verehren und anzurufen". Aber am Schlusse des betreffenden Abschnittes heißt es: „Verehre andächtig die lieben Heiligen, vorzüglich die seeligste Jungfrau, den heil. Joseph und deinen Namenspatron. Lies fleißig ihre Lebensgeschichte und folge ihrem Beispiele getreu nach." Im kirchlichen Leben tritt die Heiligenverehrung in der That als Forderung auf.

*) Perrone, Kontrovers-Katech. S. 260.

**) J. Spencer Northcote, Berühmte Gnadenorte unserer lieben Frau in verschiedenen Ländern Europas, deutsch, Köln 1869 S. XII f. Ebendaselbst S. 342 wird in Beziehung auf die Wallfahrt zu Gnadenorten geurteilt: „Keine äußere Andachtsübung ist vielleicht mehr geeignet als diese, den Geist der Frömmigkeit in unsern Herzen zur Flamme anzufachen".

***) Mommsen, De collegiis et sodal. Rom., Kiliae 1843: Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873. Ich hoffe bei anderer Gelegenheit zu zeigen, daß die römische Heiligenverehrung aus dem antiken Polytheismus und dem Manenkult erwachsen ist.

der Heiligen dergestalt, daß einzelne Städte und Länder ihren besondern Patron haben, sowie die Zuweisung bestimmter Gebiete und Hilfeleistungen an einzelne Heilige ist nur Fortführung einer antiken Gepflogenheit. An einzelnen Fällen tritt dieser Zusammenhang heute noch auffallend hervor. Nicht selten schimmert durch den dünnen Firniß das unverfälschte Heidentum hindurch.*) Diese Beobachtungen können freilich den nicht überraschen, der etwas von der Missionspraxis der nachkonstantinischen und frühmittelalterlichen Kirche weiß. Jede Idealisierung dieses „naiven“ Kultus zerrinnt, wenn man etwa in den romanischen Ländern diese Zustände genauer beobachtet. Das härteste Verwerfungsurteil ist hier berechtigt, und man kann wenn auch nicht billigen, so doch begreifen den Groll der Bilderstürmer, welche die „toten Götzen“ in Trümmer schlugen.

Perrone (Prael. V, S. 443) bemerkt, daß die archäologischen Zeugnisse für die Bilderverehrung nach Ausweis der neuern Forschung eine solche Beweiskraft besitzen, daß die, welche jene negieren, nicht mehr der Widerlegung, sondern nur noch der Verachtung würdig seien (ut contemni potius quam refelli mereantur, qui adhuc in negatione ejus (scl. usus imaginum) persistunt). Das ist zur Zeit die allgemeine römische Ansicht (vgl. z. B. Kraus, Roma sott. 2. Aufl. S. 216). Die Thatsache, daß die alte Kirche die Kunst nicht abwies, sondern im Privathaus wie in den Grabstätten und in den kirchlichen Gebäuden ihr einen Platz gönnte, bestreitet niemand. Aber Kunstinteresse und Kunstpflege sind etwas anderes als Bilderverehrung. Die Kunst der ersten Jahrhunderte ist fast ausschließlich in der Form cömeterialer Denkmäler auf uns gekommen. Will man im Ernst behaupten, daß die Katakombendarstellungen auch eine kultische Bedeutung gehabt hätten und daß die Gläubigen nicht anders „als mit Gefühlen der Ehrfurcht, der Bewunderung, der Liebe zu diesen Gemälden aufblickten“? (Kraus in der Real-Encykl. I, S. 161). Man weiß doch, daß diese Bilder auch Abbildungen der Toten in sich schließen, ja auch antik heidnische Gegenstände vorführen oder Tier- und Sachsymbole. Es ist eine kaum begreifliche Beurteilung dieses ehrwürdigen, in erhabener Monotie sich darstellenden cömeterialen Cyklus, wenn man ihn in innern Zusammenhang setzt mit den Heiligenbildern, vor denen katholische Christen ihre Andacht verrichten. Die Beweisführung: „Da der Gebrauch der Bilder seit den ersten drei Jahrhunderten (soll heißen: schon in den ersten u. s. w.) über jenen Zweifel erwiesen, da die Ausschmückung der gottesdienstlichen und Cömeterial-Anlagen der alten Christen mit Bildwerken eine Thatsache ist, so ergibt sich von selbst, daß die an diesen Orten angebrachten Kunstdarstellungen in engster Beziehung zu dem Kultus standen“ — ist wunderlicher Art und charakterisiert sich selbst ohne Zuthun der Kritik. Wenn die Christen der ältesten Zeit ihren heiligen Bildern eine religiöse Verehrung gewährt hätten, müßten doch irgendwelche literarische Zeugnisse davon Mitteilung machen. Statt dessen vernehmen wir nur die lauten Proteste der Theologen gegen den Bilderdienst des Heidentums. Perrone (a. a. O. S. 446) beruft sich auf Min. Fel. Oct. c. 9, 4: et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur und 12, 4: ecce vobis minae . . . et jam non adorandae, sed subeundae cruces. Aber 29, 6 steht: cruces etiam nec colimus nec optamus, wo sich Perrone schlecht durchzuhelfen sucht: Oktavius leugne nur coli a Christianis cruces, qua ratione coli ab ethnicis idola solebant.

Die Verehrung der Heiligen hat als vornehmsten Zweck die Erlangung ihrer Fürbitte. Sie stehen als Mittler zwischen Gott und den Menschen. In dieser Mittlerschaft fanden unsere Reformatoren eine Beeinträchtigung, ja Aufhebung der einigen Mittlerschaft Jesu Christi**) und wußten Schrift-

---

*) Zu vgl. die zahlreichen, mit der nähern Bestimmung: „Ein Blatt aus dem religiös-kirchlichen Leben in Italien“ versehenen Aufsätze in der „Allg. Ev.-luth. KZtg.“ der letzten Jahre und Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus d. rel. u. sittl. Leben in Süditalien I, Gotha 1889 (neben richtigen Beobachtungen und Schlüssen auch viele unrichtige).

**) An einem unübersehbaren Material ließe sich leicht zeigen, wie richtig diese Erkenntnis war und ist. Vor mir liegen zwei kolorierte Holzschnitte, deren einer Maria, der andere den hl. Joseph zeigt. Darunter sind die Worte geschrieben: „Wer glücklich sterben will, Der rueff Mariam an. Dan er zu seinem Zill Durch sie leicht kommen kan.“ — „In

stellen dafür anzuführen (Jerem. 3,23; 1 Joh. 2,1; Röm. 8,34; 1 Tim. 2,5; Hebr. 4,15. 7,24 ff.). Auch wurde darauf hingewiesen, daß, da überhaupt kein Verdienst eines Menschen vor Gott bestehe, auch dem Heiligen das Verdienst mangele, welches ihm etwa eine bevorzugte Stellung im Jenseits verschaffe. Weiter ist in Betracht zu ziehen, daß nach römischer Lehre Menschen erst dann die Kraft der Fürbitte erlangen, wenn sie durch päpstliche Kanonisation der Schaar der „Heiligen" zugeordnet sind. Also menschliches Urteil entscheidet über eine für das religiöse Leben so bedeutungsvolle Befähigung. Dieses menschliche Urteil ist nicht selten durch Strömungen der Zeit und Umgebung bestimmt worden. Die Rivalität der Orden, die Beliebtheit einzelner Kongregationen bei dem jeweiligen Papste, die persönliche Liebhaberei dieses letztern, Einflüsse einzelner Persönlichkeiten und Staaten haben sich in der Kanonisation geltend gemacht.*) So sind Unwürdige kanonisiert worden, und Würdige haben diese Auszeichnung nicht erlangt, weil die Umstände ungünstig waren oder das nötige Geld nicht aufgebracht werden konnte.

Im Mittelpunkte der Heiligenverehrung steht die Jungfrau Maria. Sie hat eine hervorragende Bedeutung in der Heilsordnung. Feste, Gebete, Hymnen einen sich mit der Kunst, um sie zu verherrlichen. Nachdem in der Kirche längere Zeit eine zwiespaltige Meinung darüber bestanden, hat Pius IX. durch eine Definition ex cathedra am 8. Dezember 1854 ihre unbefleckte Empfängnis ausgesprochen (die Bulle Ineffabilis Deus) und damit ihrer Krone den kostbarsten Edelstein eingefügt. Seitdem hat der Marienkultus einen neuen Schwung erhalten,**) und man darf sich nicht wundern, daß einmal ein Prediger in Anwesenheit des Bischofs den Satz aussprechen konnte: „Maria ist mächtiger als Gott".***) Man darf zuversichtlich behaupten, daß unter hundert Predigten achtzig bis neunzig ihren Hauptinhalt um Maria gruppieren.

---

aller Angst und Noth Ja selbsten in dem Todt Kan Joseph nur allein Dein bester Schützer sein."

*) Hase, Protest. Polemik S. 296 ff.

**) Franz Hattler S. J. („Das Gnadenbild der Mater ter admirabilis von Ingolstadt", 2. Aufl., Freib. 1880 S. 7 ff.) schreibt: „Je mehr die Hölle an den Grundvesten des heiligen Glaubens rüttelt, je ungescheuter sie ihre Lügen ausstreut, desto deutlicher, sichtbarer erzeigt sich uns die „Hilfe der Christen" (d. i. Maria). Zuerst trat sie in den Vordergrund, als vor 25 Jahren das Dogma ihrer unbefleckten Empfängnis unter dem Beistande des hl Geistes in feierlichster Weise verkündet und vom ganzen katholischen Volk mit Jubel begrüßt wurde. Sodann würdigte sich die Himmelskönigin, durch glaubwürdige Erscheinungen, wie zu La Salette, zu Lourdes, die Gläubigen zu belehren, zu mahnen, und durch zahllose wunderbare Segnungen, die von diesen Gnadenorten ausgingen, zu trösten. Endlich haben bereits mehrfach Bildnisse, alte und neue, dem gläubigen Volke verschiedene hervorragende Geheimnisse der Gottesmutter in außerordentlicher Weise zur Anschauung gebracht."

***) In Avellino i. J. 1880. Ich selbst war Ohrenzeuge. Der Prediger begründete seinen Satz etwa so: Maria hat durch ihre Tugenden eine solche Stellung im Jenseits sich verdient, daß Gott ihr alle Wünsche erfüllt. — Als ich hernach einem strenggläubigen Freunde in Rom davon erzählte, rief dieser aus: quello è un eretico! Der Bischof schien indes diese Meinung nicht zu haben. In Riva am Gardasee hörte ich noch im letzten Herbst von der Kanzel des dortigen Domes sagen, daß vor Maria sich beugen müssen alle Kniee deren, so im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind. — Dazu die Worte Pius IX. in einem Rundschreiben (1849): „Unser Heil beruht auf der Jungfrau, da Gott die Fülle des Guten in sie hineingelegt hat, so daß, wenn es für uns eine Hoffnung gibt und eine geistliche Genesung, wir diese einzig und allein von ihr empfangen können."

Das Dogma der unbefleckten Empfängnis greift tief ein in die Geschlossenheit der neutestamentlichen Lehre in diesem Punkte. Der Apostel Paulus weiß nur, daß alle gesündigt haben (Röm. 5, 12) und daß Gott Alles unter die Sünde beschlossen hat (Gal. 3, 22 vgl. auch Röm. 3, 9. 3, 23). Jener Satz würde den unerhörten andern hervorrufen, daß Christus nicht für Alle gestorben sei; die Universalität seines Heilswerkes würde damit durchbrochen werden. Von diesen Bedenken aus hat auch der hl. Bernhard mit tiefem Ernst seine warnende Stimme gegen diese Meinung erhoben; mit ihm Andere. Der Dominikanerorden war der traditionelle Gegner des Dogmas. In der alten Kirche hat man vergeblich nach Zeugnissen gesucht; auch im höchsten Lobpreis der Maria ist kein Anklang an die unbefleckte Empfängnis zu finden. Erst die frühmittelalterliche Kirche hat den ersten Schritt auf dieser Bahn gethan.

Der römische Schriftbeweis stützt sich auf 1 Mos. 3, 15 in der Vulgata = Übersetzung: Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus. Hier soll Maria als diejenige genannt sein, welche die Schlange, d. h. die Sünde zertritt. In dieser seltsamen Exegese steckt der Fehler, daß nach dem Grundtexte statt ipsa zu lesen ist ipsum, nämlich semen. Nicht mulier, sondern semen ist das Subjekt. Auf die Anrufung von Ps. 46, 5; Jesaia 7, 14; Ezech. 44, 2 braucht nicht eingegangen zu werden. — Unter den Kirchenlehrern der ältern Zeit zeigt Augustinus zwar eine gewisse Abneigung, Maria in die aktuelle Sünde zu verflechten, schließt sie aber nicht von der Erbsünde aus (die Stellen bei Münscher-Cölln, Dogmengesch. I § 92 Anm. 2 S. 379 und PRE.[2] IX, S. 322, vgl. Calixtus: Historia immaculatae conceptionis b. Virginis, Helmst. 1696). Dagegen spricht Paschasius Radbert († nach 851) die unbefleckte Empfängnis offen aus, während Anselm v. Canterbury sie abwies. Über die weitere dogmengeschichtliche Entwickelung z. vgl. Münscher-Cölln II, 1 § 132 und PRE.[2] a. a. O. Es genügt die Thatsache, daß die altchristliche Zeit den Gedanken nicht gehabt hat. Auch der Versuch, die altchristlichen Bildwerke in diesem Sinne zu verwerten, den neuestens Liell in einem oberflächlichen Buche gemacht hat („Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben", Freib. i/B. 1887), führt nicht weiter (vgl. meine „Archäol. Studien über altchristl. Monumente" VI: Die Marienbilder der altchristl. Kunst. — Literarisches Zentralblatt 1888 Sp. 1053 f. — V. Schultze, Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung, Leipzig 1889).

Die evangelische Kirche verwirft jede religiöse Verehrung der Heiligen, als solche, welche Amt und Ehre Christi beeinträchtigt und die alte Abgötterei des Heidentums fortsetzt.*) Dagegen lehrt sie, denjenigen, in welchen die Kraft und der Geist Gottes sich bewährt haben, als Vorbildern nachzueifern. „Von Heiligendienst", sagt die Augustana (Art. XXI), „wird von den Unsern also gelehret, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf". Doch sind unter diesen Heiligen nicht die vom Papste kanonisierten verstanden, sondern Alle, die Gott zu besondern Werkzeugen seiner Gnade gemacht hat (vgl. Hebr. 13, 7; Jak. 5, 10 ff.). Daher duldet die lutherische Kirche auch Heiligenbilder im Gotteshause und hat einen Teil der Marienfeste beibehalten.

Die Erlangung der Fürbitte der Heiligen knüpft sich nicht nur an die Bilder, sondern auch an die Reliquien derselben. Durch jene wie diese sind zahlreiche Wunder gewirkt und werden noch gewirkt. Die Hauptmasse der Reliquien ist aus den Katakomben beschafft worden; man hat ihre zahllosen

*) Vgl. die trefflichen Ausführungen Melanchthons darüber in der Apologie, p. 223 f. (De invocatione Sanctorum).

Gräber geleert, ohne zu fragen, ob die begehrten Gebeine „Heiligen" und Märtyrern oder irgendwelchen andern Christen angehörten.*) Außerdem hat das ganze Mittelalter hindurch ein lebhafter Reliquienimport aus dem Morgenlande bestanden. wobei nicht minder jegliche Kontrolle wegfiel. Der Besitz der römischen Kirche an Reliquien mag sich auf Millionen belaufen; jeder geweihte Altar muß eine Reliquie haben; viele Kirchen besitzen Dutzende von Reliquien. In zahlreichen Fällen sind Doubletten vorhanden. Das Kreuz Christi, die Nägel davon, Teile der Dornenkrone, um nur diese Stücke zu nennen, müßten von einem Riesenumfange gewesen sein, wenn die vorhandenen Partikeln echt wären. Wo liegt die Garantie? Es mag sein, daß die eine Reliquie besser bezeugt ist als die andere, indeß Tausende haben gar keine oder nur eine ganz unsichere Bezeugung. Es ist auch erwiesen, daß sich Tierknochen darunter finden. Perrone**) hält dieser Möglichkeit gegenüber einen eigentümlichen Ausweg offen: „Gesetzt auch, es wären manche dieser Reliquien unecht, so wäre dies in Anbetracht der damit verknüpften Absicht kein großes Unglück. Die Gläubigen gedenken dabei der Heiligen, von welchen die Reliquien abstammen sollen. Sind die Reliquien auch falsch, so ist doch die Verehrung eine echte, und wird auch als solche im Himmel Aufnahme finden". Aber die Reliquien werden nicht nur verehrt, sondern — und darin liegt ihr Hauptwert für den Gläubigen — durch sie wird die Hilfe des Heiligen gesucht und gewonnen. Ist diese auch durch falsche Reliquien zu erhalten?

Die Kirche denkt nicht daran, zu sichten, so weit es überhaupt noch möglich ist. Sie läßt diese Schätze unangetastet und fördert damit den Aberglauben. Denn das Urteil, daß hier ein krasser Aberglaube vorliegt, ein Rückfall in das Heidentum, der an Rohheit weit hinter die Bilderverehrung zurückfällt, darf zuversichtlich ausgesprochen werden. Hierüber ist eine nähere Auseinandersetzung mit der römischen Lehre und Praxis nicht von nöten. Allein die Kunst vermag es, einem evangelischen Christen den Heiligenglauben und die Heiligenleben in ein verklärendes Licht zu rücken. Aber wenn diese frommen Gestalten, wie etwa Fra Angelico in seinem großen Kreuzigungsbilde im Kloster S. Marco sie malte, unserer Empfindung vertrauter und verwandter sind als die Götter und Heroen der Antike, so reflektieren wir dabei doch ebensowenig auf ihre religiöse Bedeutung als in der Betrachtung des Zeus von Otricoli. Von den angeblichen alttestamentlichen Beweisstellen (2 Kön. 2, 13, 14. 13, 21) nicht zu reden, ist es eine mißbräuchliche Verwertung der hl. Schrift, wenn Apostelgesch. 19, 12 dafür angezogen wird. Denn einerseits ist hier von einer Verehrung des Schweißtuchs Pauli nicht die Rede, andererseits liegt ein apostolisches Charisma vor.

Die Hauptmasse der in der römischen Kirche gebrauchten Reliquien ist aus den Katakomben Roms beschafft. In dem Grade nämlich als seit dem 4. Jahrhundert die unterirdische Begräbnisweise dort allmählich aufgegeben wurde, trat der ursprüngliche Zweck der Katakomben ins Dunkele, und am Eingange des Mittelalters bestand der Glaube, daß die in denselben ruhenden Leiber in der Mehrzahl Märtyrerleiber seien. Daher die von den Päpsten (Paul I., Paschalis I., Leo IV.) angeordneten Translationen, durch welche vielleicht damals schon Tausende von Leichen in die Stadt geschafft wurden, die dadurch in die Lage kam, einen

*) Meine Katakomben, S. 46; Paulinus, Die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis, Lpz. 1871.

**) Perrone, Kontrovers-Katech. S. 266.

schwunghaften Reliquienexport zu betreiben. Nach der Wiederentdeckung der römischen Katakomben im 16. Jahrhundert haben die Erhebungen wieder ihren Anfang genommen und besonders im 17. Jahrhundert einen großen Umfang erreicht. Die indicia martyrii, mit denen man gelegentlich sein Gewissen beruhigte (Kreuz, Monogramm Christi, Herzblatt, intrumenta martyrii, Palme, Blutampulle, die Buchstaben B. M. = beato martyri), waren wissenschaftlich sämtlich wertlos. Es sind aber mit und ohne diese Deckung und mit und ohne päpstliche Autorisation damals viele Tausende von Leichen den Gräbern entrissen und in alle Welt verschickt worden. Es liegen darüber Mitteilungen seitens der Beteiligten selbst vor (vgl. Paulinus, Die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis, Lpz. 1871; meine Katakomben S. 46 Anm. 19). Auch die umfangreichen neapolitanischen Katakomben sind auf diese Weise und von diesem Gesichtspunkte aus geleert worden (meine Katak. S. 46 Anm. 20). Bekanntlich gehört Rom zu den ärmsten Märtyrergemeinden und nur durch Betrug oder aus Unwissenheit hat es diese ungeheuren Zahlen von Märtyrerleibern aufbringen können. Es hat die alte Gemeinde aus ihrer Ruhestätte gerissen, ihre Leiber in unzählige Stücke zerschlagen und so seinen Kirchen und Altären das unumgängliche Requisit gegeben. Dieses Kapitel der römischen Reliquiengeschichte gehört zu den unwürdigsten in der Vergangenheit Roms.

Zu den indicia martyrum zählen auch die sogenannten Blutampullen, durch welche gleichfalls zahlreiche Märtyrer „beglaubigt" worden sind, obwohl die Mehrzahl dieser so markierten Gräber der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit angehört. Die römischen Archäologen selbst müssen zugeben, daß nur in einem einzigen Falle wirklich Blut als Inhalt jener Glasgefäße nachgewiesen sei (Kraus, Real-Encykl. Bd. II, S. 621), aber auch dieser eine Fall verdient keine Glaubwürdigkeit (Viktor Schultze, Die sog. Blutgläser der römischen Katakomben in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1880, X; Katakomben S. 225 ff. u. Paulinus a. a. O.). Dennoch hat Perrone (a. a. O. S. 424) den Mut, zu schreiben, daß die Christen, um das Märtyrergrab als solches zu kennzeichnen, dort angebracht hätten palmae effigiem, interdum vero piscis aut columbae, una cum vasis vitreis seu ampullis plenis sanguine. Die Palme, der Fisch und die Taube sind auch von den römischen Archäologen aufgegeben worden.

Gegenüber den „Heiltümern" der römischen Kirche richtet Luther im Großen Katechismus zum 3. Gebot das Heiligtum des Wortes Gottes auf. „Denn das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtum, ja das einige, das wir Christen wissen und haben. Denn ob wir gleich aller Heiligen Gebeine oder heilige und geweihte Kleider auf einem Haufen hätten, so wär uns doch nicht damit geholfen; denn es ist alles tot Ding, das niemand heiligen kann. Aber Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht, dadurch sie selbst, die Heiligen, alle sind geheiligt worden."

Wenn man wohl darauf hingewiesen hat, daß auch die Evangelischen einen Reliquienkult treiben, indem sie die Erinnerungen an Luther in Wittenberg, auf der Wartburg und sonst als kostbare Schätze hüten, so nennt sich das im rechten Sprachgebrauch Pietät und hat mit religiöser Verehrung nichts zu thun.

Messe und Heiligenverehrung machen die eigentliche Physiognomie des gottesdienstlichen und religiösen Lebens des abendländischen Katholiken aus. Indem sich ihm der Himmel mit Heiligen bevölkerte, trat das Bild Christi naturgemäß zurück. Christus wird entweder nur noch in sentimentaler Betrachtung seiner Passion — der „Herz-Jesukultus"*) — erfaßt oder als der strenge Richter vorgestellt, wie ihn etwa das Dies irae vorstellt.

Dagegen rücken die Heiligen in freundliche Nähe und bieten sich hilfbereit an. So baut sich dem Katholiken die jenseitige Welt zweistufig auf: in der obern, nur von ferne gesehen und mit Scheu betrachtet, die hl. Dreifaltigkeit, in der niedern die bunte Schar leicht zugänglicher Heiligen, welche die Aufgabe haben, die Bitten der Menschen aufzunehmen und in die obere

---

*) Tschackert, Polemik § 62.

Welt zu tragen.*) Man wird dadurch an die Himmelswelt der Neuplatoniker erinnert. Eine Kirche, die ihre Gläubigen verpflichtet, die Beichte mit dem Bekenntnis zu beginnen: „Ich armer sündiger Mensch klage mich an vor Gott, dem Allmächtigen, Maria, seiner hochwürdigen Mutter (?), allen lieben Heiligen und Ihnen, Priester an Gottes Statt, daß ich u. s. w." — trägt ein Bild des Christentums in sich, das kaum noch den Umrißlinien der Wahrheit entspricht.

Vgl. Reusch, Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, Bonn 1879.

6. Schlußwort.

Der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus ist nicht nur ein kirchlicher und theologischer, sondern vor allem ein religiöser. Es besteht dort eine andere Auffassung des Christentums als hier. Der gemeinsame Besitz, der vorhanden ist, liegt in dem Ganzen der religiösen Anschauungen beider Konfessionen so fest eingefügt, daß er wenig bedeutet und jedenfalls nicht als Basis für eine Union dienen kann. Eine solche Union könnte nur mit Abzügen vollzogen werden, welche beide oder die eine der Konfessionen ihres wesentlichen Inhaltes beraubten. Sie würde den Katholizismus oder den Protestantismus oder beide, wie sie einmal als historische Größen vor uns stehen, vernichten.

Der Anspruch, eine christliche Kirche zu sein, kann auch der neuesten Erscheinungsform des abendländischen Katholizismus nicht entzogen werden, allerdings mit der Einschränkung, daß starke außerchristliche und antichristliche Momente darin beschlossen liegen, die heute bestimmend im Vordergrunde stehen. Doch wird der Protestantismus sich bewußt bleiben müssen, daß diese Kirche ihm in erbittertster Feindschaft gegenübersteht. In ihr ist, von andern harten Worten abgesehen,**) das Urteil öffentlich ausgesprochen worden, daß der Protestantismus auf religiösem Gebiete gleich schlimm sei als die Pest auf physischem Gebiete, und daß der bloße Klang des Namens nur mit Schauder vernommen werden dürfe.***) Die volle Machtentfaltung

*) Apol. Confess. Art. XXI (De invocatione Sanctorum): „. . . sie erdichten ihnen selbst einen Wahn, als sei Christus ein strenger Richter und die Heiligen gnädige gütige Mittler, fliehen also zu den Heiligen, scheuen sich für Christo wie für einen Tyrannen, vertrauen mehr auf die Güte der Heiligen, denn auf die Güte Christi, laufen von Christo und suchen der heiligen Hilfe." Diese Worte Melanchthons gelten auch heute noch in ihrem vollen Umfange. Perrone z. B. meint im Grunde nichts anderes, wenn er äußert (Kontrovers-Katech. S. 252): „Gewiß ist Gott ein überaus gütiger Vater, aber wir sind schlechte Söhne, welchen man mit vollem Recht ihre Bitte abschlagen kann, da wir auch Gott das so oft verweigert haben, was er von uns fordert. Deshalb bitten wir die Heiligen, welche Freunde Gottes sind, für uns Fürbitte einzulegen." In einem an ein Marienbild in S. Maria Maggiore in Rom geknüpften Ablaßgebet (vom 23. Sept. 1846), das auf der Rückseite des Bildes zu lesen ist, heißt es in demselben Sinne: „Durch das geheiligte Herz Jesu, deines Sohnes, des Fürsten des Friedens, bitten wir dich, bewirke, daß sein Zorn sich besänftige und daß er in Frieden über uns herrsche."

**) Tschackert, Polemik § 98, wo einige Urteile über den Protestantismus zusammengestellt sind, darunter auch Äußerungen Leos XIII.

***) Perrone, Kontrovers-Katechismus S. 79. Ebendaselbst S. 80: Der Protestantismus ist „die bequemste Religion der Welt ohne Glaubensbekenntnis, ohne Gebote, ohne Sakramente, u. s. w. . . . und daher ganz geeignet, unsern Leidenschaften und der Verderbnis unseres Herzens zu gefallen."

und kluge Strategie des Ultramontanismus hat als vornehmstes Ziel die Vernichtung des Protestantismus, denn diese Vernichtung würde seinen Sieg über die moderne Civilisation entscheiden. Die Hoffnung, dieses Ziel in Bälde zu erreichen, ist gegenwärtig eine lebhafte. Die Befürchtung eines politischen Parteiführers, daß die Erbin des Protestantismus nicht die römische Kirche, sondern die Sozialdemokratie sein werde, vermag die Siegeshoffnungen nicht zu ernüchtern. Niemand weiß, was die Zukunft bringen wird. Nur das wissen wir, daß endlich die Wahrheit des Evangeliums auf dem Plane bleibt.

Nachträge zur Literatur. Soldan, Dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen u. Braunschweig, Leipz. 1845. — Eisenhardt, Papst u. Kaiser. Eine Untersuchung über Staatskirche, Parität u. die kirchenpolit. Aufgaben der Zukunft, Halle 1890. — Rud. Hofmann, Rechtfertigung der Schule der Reformation gegen ungerechtfertigte Angriffe, Leipz. 1889 (Dekanatsprogramm). — Burmann, Die Lehre von den Sakramenten der christl. Kirche. Ein Kapitel evang. Polemik gegen die röm. u. griech. Kirche. Königsb. in d. N. 1889 (Gymnasialprogramm).

C.

Grundzüge der allgemeinen Religionswissenschaft

auf geschichtlicher Grundlage

von

Dr. Bruno Lindner,
a. o. Professor an der Universität Leipzig.

1. Grundlegung.

1. **Begriff und Aufgabe der Wissenschaft.** Die Religionswissenschaft begreift zwei selbständige Disziplinen in sich: Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Aufgabe der ersteren ist die Bestimmung des Wesens der Religion und ihres Inhaltes; die letztere hat es zu thun mit der Erforschung der Erscheinungsformen der Religion bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung. Die beiden haben somit eine verschiedene Aufgabe, doch stehen sie in engem Zusammenhang und sind auf einander angewiesen, da keine von beiden ihr Ziel wirklich erreichen kann ohne Berücksichtigung der Resultate der anderen. Namentlich die Religionsphilosophie bedarf der Geschichte, damit sie sich nicht in leere Abstractionen verliert; und die Religionsgeschichte kann sich nicht damit begnügen, nur historische Thatsachen zu sammeln und zusammenzustellen, sondern sie muß dieselben in die richtige Verbindung unter einander bringen und zu erklären suchen, und dazu bedarf sie der philosophischen Betrachtung.

Die Religionsphilosophie kann einen doppelten Weg einschlagen: einmal kann sie die Religion auf rein psychologischem Wege aus dem Bewußtsein des Menschen heraus erklären und die Entwicklung derselben aus dem Wesen des menschlichen Geistes, ohne danach zu fragen, ob derselben ein realer Inhalt zukommt, oder nicht; oder sie kann von dem Inhalt der Religion ausgehen. In letzterem Falle hat sie zunächst den Beweis zu führen für das Dasein Gottes und das Wesen Gottes zu bestimmen, danach das Verhältnis Gottes zur Welt und des Menschen zu Gott zu untersuchen und endlich zu erklären, auf welche Weise das Gottesbewußtsein und damit die Religion sich so verschieden hat gestalten und entwickeln können. Die erstere Betrachtungsweise hat bei Einzelnen dahin geführt, die Religion als eine Verirrung des menschlichen Geistes anzusehen, als eine geistige Krankheit der Menschheit, von welcher dieselbe durch die Wissenschaft geheilt werden muß. Jedenfalls ist eine solche Auffassung nicht geeignet, eine Erscheinung zu erklären, die so allgemein ist, wie die Religion, die bei allen Völkern und zu allen Zeiten unter verschiedenen Formen sich zeigt und dadurch als zum Wesen des Menschen notwendig gehörend sich erweist. Eine genügende Erklärung der Existenz der Religion in der Welt und ihrer allgemeinen Verbreitung ist

nur auf dem zweiten Wege zu gewinnen. Natürlich ist dabei immer festzuhalten, daß die Religionsphilosophie ebenso wie die philosophische Betrachtung der Natur oder der Geschichte an das thatsächlich Gegebene sich anzuschließen hat; sie kann die Erscheinungen nur denkend nachkonstruieren und das, was im Bewußtsein oder in der Erfahrung bereits vorhanden war, erklären und als mit den Gesetzen des Denkens im Einklang stehend erweisen. Die Religion war längst überall da, ehe man daran dachte, sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung zu machen, und hatte bereits ihre Entwicklung gehabt; in bezug auf letztere ist es Aufgabe der Religionsphilosophie, aus den Grundlagen und aus der menschlichen Geistesanlage sie als eine notwendige nachzuweisen, nachdem sie durch die geschichtliche Forschung in ihrem Verlaufe festgestellt ist. Grundlage der Religion ist das Gottesbewußtsein; dasselbe ist überall, auch in den verkommensten und entartetsten Religionen, vorhanden, ebenso auch bei jedem einzelnen Menschen, soweit es nicht künstlich unterdrückt ist. Für den, der Religion hat, ist es also nicht nötig, das Dasein Gottes wissenschaftlich zu beweisen; und einer, der keine Religion hat, würde auch durch den philosophischen Beweis nicht dahin gebracht werden können, dieser Erkenntnis Einfluß auf sein Denken und Handeln einzuräumen. Die Philosophie kann eben nur das Dasein Gottes beweisen und einzelne Eigenschaften Gottes als zu seinem Wesen notwendig gehörig aufzeigen; aber gerade die Eigenschaften, auf die es für das religiöse Bewußtsein vor Allem ankommt, sind durch das bloße Denken nicht zu erweisen. Auf einem vierfachen Wege hat man, zum Teil schon in alter Zeit, versucht, das Dasein Gottes zu beweisen, indem man entweder ausging von der Betrachtung der Welt, oder von dem inneren Selbstbewußtsein des Menschen. Der kosmologische Beweis schließt aus der Gesetzmäßigkeit der Welt auf einen Urheber derselben; der teleologische beweist aus der Zweckmäßigkeit der Welt, daß wir uns diesen Urheber zugleich als höchste Vernunft zu denken haben; der moralische geht aus von dem in unserem Bewußtsein gegebenen absoluten Sittengesetze, schließt daraus auf Gott als den Urheber desselben und fordert zur Realisierung dieses Sittengesetzes den Begriff Gottes als des Regierers der Welt; endlich der ontologische schließt aus der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein der Welt auf einen gemeinsamen Grund beider. Durch diese Beweise lernen wir Gott kennen als Urheber der Welt, als den allmächtigen, weisen, heiligen und gerechten: lauter Anschauungen, die in der Religion ebenfalls vorhanden sind, aber ihre rechte Bedeutung für die Religion doch erst dadurch erhalten, daß darüber hinaus Gott angesehen wird als wohlwollend gegen die Menschen (so im Heidentum) oder als die Liebe (so im Christentum als der vollkommenen Religion); ferner als der, welcher durch Gebet und Dienst des Menschen sich bestimmen läßt, der geneigt ist, Sünde zu vergeben u. s. w.: alles Bestimmungen, die für das religiöse Bewußtsein notwendig, aber durch das bloße Denken nicht zu erreichen sind.

Es ist damit die Aufgabe der Religionsphilosophie kurz bezeichnet. Eine andere ist die der Religionsgeschichte. Das Wort kann eine doppelte Bedeutung haben und läßt damit eine zweifache Auffassung der Wissenschaft zu: es kann bedeuten Geschichte der Religionen oder der Religion. So brauchen die französischen Forscher durchweg den Ausdruck „Histoire des religions“,

während das Kompendium von Tiele in der englischen Übersetzung den Titel führt „Outlines of the history of religion“. Durch die erstere Bezeichnung wird als Aufgabe der Wissenschaft hingestellt die historische Erforschung der einzelnen Religionen nach ihrem Wesen und ihrer geschichtlich nachweisbaren Entwicklung; der zweite Name weist darauf hin, daß die Wissenschaft noch eine darüber hinaus führende Aufgabe hat, daß sie nämlich die Gesetze zu erforschen hat, nach denen die Entwicklung in allen Religionen sich vollzieht. Nur wenn wir hoffen dürfen, solche allgemein giltigen Gesetze wirklich nachweisen zu können, sind wir berechtigt, von Geschichte der Religion zu reden; und nur dann können wir für die Wissenschaft das Recht in Anspruch nehmen, als eine selbständige wissenschaftliche Disziplin neben den übrigen sich zu behaupten. Hätte die Religionsgeschichte weiter keine Aufgabe, als die Geschichte der Religionen zu sein, so wäre sie nicht als eine besondere Disziplin anzusehen, ja es wäre eine zusammenfassende Darstellung derselben völlig überflüssig. Es würde in diesem Falle vollständig genügen, daß die einzelnen Religionen von den betreffenden Fachgelehrten erforscht und dargestellt würden, also die indische und parsische von Sanskritisten und Iranisten, die griechische und römische von klassischen Philologen u. s. w. Die Behandlung aller der Religionen, die uns erst in neuester Zeit bekannt geworden sind und deren Geschichte wir nicht kennen, würde der Ethnologie und Anthropologie zuzuweisen sein. Wenn dagegen die Religionsgeschichte noch eine weitere Aufgabe hat, so muß sie natürlich zunächst von den Resultaten der Spezialforschung ausgehen, kann aber dieselben zur Erreichung eines darüber hinausliegenden Zieles selbständig verwerten. Man kann es kurz so ausdrücken: die Religionsgeschichte hat zunächst die Aufgabe, Geschichte der Religionen zu sein, darf aber, will sie anders die Bedeutung einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin beanspruchen, niemals das Ziel aus den Augen verlieren, Geschichte der Religion zu werden. Bis jetzt sind wir natürlich noch lange nicht soweit, daß wir behaupten könnten, dieses Ziel wirklich erreicht zu haben, aber es lassen sich doch bereits einige Grundlinien mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die notwendige Voraussetzung für die Religionsgeschichte in diesem Sinne die Annahme der Arteinheit des Menschengeschlechtes ist, eine Annahme, die von der modernen anthropologischen und ethnologischen Forschung ebenfalls aufrecht erhalten und bestätigt wird. Ohne dieselbe könnten wir höchstens innerhalb der Religionen der einzelnen Rassen ein gemeinsames Entwickelungsgesetz nachzuweisen versuchen, nicht aber für alle Religionen der Menschheit. Da die Entwickelung zum großen Teil bedingt ist durch die geistige Anlage der einzelnen Völker, und bei der Annahme einer Artverschiedenheit der Menschenrassen die geistigen Anlagen ebenso wie die körperlichen als verschieden angesehen werden müßten, so wären wir in diesem Falle genötigt, darauf zu verzichten, ein gemeinsames Entwickelungsgesetz nachzuweisen.

Es ist also die nächste Aufgabe der Religionsgeschichte, durch Erforschung der Einzelreligionen das Material zu gewinnen, auf Grund dessen sie dann dazu fortschreiten kann, die Entwickelung der Religion zu ermitteln. Da erhebt sich nun gleich eine bedeutende Schwierigkeit dadurch, daß das vorliegende Material von gewaltigem Umfange ist, so daß die Bewältigung desselben die

Kräfte eines Einzelnen bei weitem übersteigt. Für die Kenntnis der Religionen der Kulturvölker wäre erforderlich die Beherrschung aller Sprachen, in denen Religionsurkunden abgefaßt sind, sowie der Überblick über zum Teil recht umfangreiche Literaturen (vgl. Max Müller, Einleitung S. 97 ff.). Auch solche Werke, deren Inhalt zunächst nicht religiösen Charakters ist, die aber für die Kulturgeschichte eines Volkes von Bedeutung sind, müßten mit in den Kreis der zu bearbeitenden Literatur gezogen werden, da die Geschichte der Religion erst dann völlig verständlich wird, wenn sie im Zusammenhang mit der gesamten Kulturentwickelung betrachtet wird. Es ist das eine Arbeit, die ein Einzelner unmöglich leisten kann; deshalb ist eine Arbeitsteilung in der Weise nötig, daß dem Religionsforscher das Material, dessen er bedarf, von den Spezialwissenschaften überliefert wird. Freilich muß er in der Lage sein, das was er von andern übernimmt, einigermaßen kontrolieren zu können, damit er die richtige Auswahl treffen und nur wirklich sichere Resultate verwerten kann. Dazu ist es wünschenswert, daß der Religionsforscher wenigstens auf einem Gebiete selbständige Studien gemacht habe und eine Sprache und Religion soweit als möglich beherrsche; am meisten eignet sich dazu das Studium einer oder mehrerer orientalischer Sprachen, da die Religionen des Orients von besonderer Bedeutung für die Religionswissenschaft sind. Von da aus wird man sich dann leicht auch auf anderen Gebieten orientieren können. Es ist dann die Aufgabe des Religionsforschers, das selbstgewonnene und von anderen ihm übermittelte Material zu sammeln, kritisch zu sichten und zu einem Gesamtbilde zusammenzustellen, in welchem allen Einzelheiten ihre richtige Stelle anzuweisen und der richtige Zusammenhang derselben herzustellen ist.

Wie nun auf der einen Seite der große Umfang des zu bewältigenden Materials ein Hindernis ist für das erfolgreiche Betreiben der Religionswissenschaft, so auf der andern Seite die Lückenhaftigkeit derselben. War dort über zu große Fülle zu klagen, so macht sich hier ein empfindlicher Mangel fühlbar. Von dem bei weitem größten Teile der Religionen kennen wir die Geschichte überhaupt nicht — man bezeichnet dieselbe wohl mit einem mißverständlichen Ausdruck als geschichtslose Religionen —; und auch da, wo die Verhältnisse die denkbar günstigsten für uns sind, ist es doch immer nur ein verhältnismäßig kleiner Ausschnitt ihrer gesamten Entwicklungsgeschichte, der uns durch historische Urkunden bezeugt ist. Wenn wir auch absehen von den gewaltigen Zahlen, welche die moderne Naturwissenschaft für die Existenz des Menschen auf der Erde annimmt, so ist es doch sicher, daß der uns geschichtlich bekannte Zeitraum verschwindend klein ist gegenüber der Gesamtdauer der Entwicklung des Menschengeschlechts. So zeigen alle, auch die ältesten Religionen deutlich, daß sie bereits eine längere Entwicklung durchgemacht haben, ehe sie die Gestalt erhielten, in welcher sie in unseren Gesichtskreis treten: eine Entwicklung, über die keine geschichtliche Kunde uns überliefert ist. Es sind überhaupt nur wenige Religionen, über die wir aus älterer Zeit Urkunden besitzen, welche uns in den Stand setzen, ein mehr oder weniger vollständiges Bild derselben zu gewinnen: die ägyptische, chinesische, indische, parsische und babylonisch-assyrische Religion sind uns in verhältnismäßig alter Gestalt bekannt. Andere wie die griechische und römische lernen wir erst

in einem späteren Stadium ihrer Entwicklung kennen; bei den meisten bezieht sich unsere Überlieferung nur auf die letzten Zeiten ihres Bestehens. Am wertvollsten für die Religionswissenschaft sind natürlich diejenigen Religionen, deren Entwicklung wir auf Grund genügender Urkunden über einen längeren Zeitraum hin verfolgen können, besonders die, die sich aus alter Zeit bis auf den heutigen Tag erhalten haben und sich selbständig, unbeeinflußt von fremden Elementen, entwickelt haben, wie die chinesische, indische und parsische Religion; ferner solche, bei denen wir wenigstens für einen bestimmten längeren Abschnitt ihrer Entwicklung ausreichende historische Zeugnisse besitzen, wie die babylonisch-assyrische, griechische, römische und ägyptische Religion. Auch das Material ist von sehr verschiedener Art: wir haben in einzelnen Religionen heilige Schriften, sei es daß dieselben, wie das Avesta, die gesamte Religion behandeln, d. h. Lehre und Kultus umfassen; sei es daß sie, wie die Veden in Indien (mit Ausnahme des Rigveda), nur mit der Ordnung und Erklärung der gottesdienstlichen Handlungen sich beschäftigen. Für die Kenntnis anderer Religionen wieder sind wir angewiesen auf die gelegentlichen Erwähnungen religiöser Begriffe und Einrichtungen, die in einer Profanliteratur sich finden. Das ist der Fall bei der griechischen und römischen Religion, für welche wir Dichter und Geschichtsforscher als Quellen benutzen müssen, während uns von den früher unzweifelhaft vorhandenen auf den Kultus bezüglichen Schriften nur dürftige Bruchstücke erhalten sind. Am schlimmsten ist es mit unserer Kenntnis der Religion natürlich da bestellt, wo uns weiter nichts zu Gebote steht, als gelegentliche Mitteilungen fremder Schriftsteller, die natürlich für die betreffenden Religionen nicht das volle Verständnis haben konnten; oder wo nur Inschriften uns einige Kunde geben von der Religion, den religiösen Anschauungen und Einrichtungen eines Volkes. Von der Religion einzelner Völker wissen wir weiter nichts, als ein paar Götternamen, gelegentlich erwähnt bei Schriftstellern, die einem andern Volke angehörten; dahin gehören die Nachrichten römischer Geschichtsschreiber über die Religionen der Kelten und Germanen, sowie die Berichte deutscher Priester über die religiösen Anschauungen und Gebräuche der slavischen Stämme, mit denen sie durch ihre Missionsthätigkeit in Berührung kamen. Handelt es sich dabei um Völker, die noch bis auf den heutigen Tag bestehen, so haben wir allerdings noch ein Mittel, die alte Religion bis zu einem gewissen Grade zu rekonstruieren: wir wissen nämlich, daß mit der Annahme des Christentums seitens eines Volkes die alte Religion nicht auf einmal verschwindet, sondern daß sie, wenn auch in wesentlich veränderter Gestalt, auch unter der Herrschaft der fremden Religion in der Sage und dem Brauch des Volkes noch fortlebt. Es lassen sich also aus dem noch lebendigen Volksbrauch und aus der Volkssage, soweit dieselben nicht dem Christentum ihren Ursprung verdanken, natürlich unter Anwendung der nötigen Vorsicht Schlüsse ziehen auf die vor Einführung der neuen Religion im Volke geltenden religiösen Anschauungen und Kultgebräuche, und es sind thatsächlich auf diesem Wege wichtige Resultate für die Religionsgeschichte gewonnen worden. Natürlich ist der Umfang und die Beschaffenheit des Materials von größtem Einfluß auf unsere geschichtliche Darstellung der Religionen und es ergibt sich daraus mit Notwendigkeit eine gewisse Ungleichmäßigkeit der letzteren: Religionen, die uns aus alter Zeit und durch reich-

liches historisches Material bekannt sind, werden in der Darstellung einen breiteren Raum einnehmen müssen, als andere, für welche die Zeugnisse nur spärlich vorhanden sind; ebenso wird man jene hauptsächlich zu Rate ziehen, wenn es sich um Bestimmung der in der Entwicklung der Religion wirkenden Gesetze handelt.

In Bezug auf das geschichtliche Material ist es demnach Aufgabe der Religionsgeschichte, Alles was geeignet ist über das Wesen und die Entwicklung der einzelnen Religionen Licht zu verbreiten, zu sammeln, resp. die von der Spezialforschung dargebotenen Sammlungen zu verwerten, und die auf diese Weise gewonnenen einzelnen Thatsachen richtig zu ordnen und ihren Zusammenhang zu bestimmen. Bei Besprechung der einzelnen Religionen im folgenden wird es mitbemerkt werden, welcher Art das uns zu Gebote stehende Material in jedem Falle ist.

Da uns nun die vorhandenen geschichtlichen Denkmäler nicht in den Stand setzen, über eine verhältnismäßig nicht sehr weit zurückliegende Zeitgrenze hinaus die Entwicklung der Religion aufwärts nach ihrem Ursprunge zu zu verfolgen, so muß der Versuch gemacht werden, ob sich nicht noch auf anderem Wege sichere Resultate gewinnen lassen über die religiösen Zustände in Zeiten, welche durch Urkunden nicht mehr bezeugt sind. Natürlich kann es sich auch bei diesem Versuch nur um Mittel handeln, welche die historische Forschung uns an die Hand gibt, und alles Vermuten und Raten muß streng ausgeschlossen bleiben. Dabei dürfen wir nicht hoffen, wirklich den Ursprung, die ursprüngliche Gestalt der Religion ermitteln zu können: bis in die Anfänge der Entwicklung hinauf reicht keine geschichtliche Forschung und auch die philosophische Betrachtung kann uns darüber keine Aufschlüsse gewähren. Denn wenn die Philosophie auch das Wesen der Religion bestimmen kann, wie es nach der Idee sein soll, so haben wir doch keinen Beweis dafür, daß zu irgend einer Zeit und bei irgend einem Volke diese Idee in den thatsächlich existierenden Erscheinungsformen ihre volle Verwirklichung gefunden hat. Auch der Weg, der von einigen Ethnologen eingeschlagen worden ist, führt nicht zum Ziel, daß man nämlich einen Urmenschen sich konstruiert auf die Weise, daß man alles abzieht, was auf Einwirkung der Kultur zurückzuführen ist und das, was dann übrig bleibt, als das wahre Wesen des ursprünglichen Naturmenschen hinstellt und dann eine für diesen Urmenschen passende Religion erfindet. Alle Geschichte hat es zu thun mit der in Völker geteilten Menschheit, nicht mit einzelnen Individuen: eine Zeit, die jenseits der Trennung der Menschen in einzelne Völker oder wenigstens Stämme liegt, liegt auch jenseits aller Geschichte. So hat es auch die Religionsgeschichte nur mit Völkerreligionen zu thun, und der konstruierte Urmensch hat samt seiner Religion für sie nicht die geringste Bedeutung. Sobald aber Stämme oder Völker sich zu bilden begonnen haben, sind damit auch die Anfänge der Kultur gegeben und von reinen Naturmenschen kann keine Rede mehr sein.

Es gibt nun aber zwei Wege, mit Hilfe des geschichtlichen Materials selbst die Zustände einer Zeit, die jenseits der historisch bezeugten liegt, wenigstens annähernd kennen zu lernen. Zunächst finden wir in einzelnen Religionen Reste älterer Anschauungen, die sich auch in der vorliegenden Gestalt derselben noch erhalten haben und uns in den Stand setzen, über die

durch Denkmäler bezeugte Zeit mit der geschichtlichen Forschung hinauszugehen. Die älteste Urkunde, die uns für die Kenntnis der indischen Religion zu Gebote steht, ist der Veda, vor allem die älteste Sammlung desselben, der Rigveda. Aus den Liedern desselben erkennen wir, daß neben den Göttern, an die man zur Zeit der Dichter glaubte, noch einige andere stehen, deren Verehrung einer vorangehenden Zeit angehört; dieselben sind dann später durch neue Götter mehr in den Hintergrund gedrängt worden, doch läßt sich noch deutlich erkennen, daß sie in älterer Zeit größere Bedeutung für das religiöse Bewußtsein des Volkes hatten, als damals, als die Lieder entstanden. Es ist ja das eine Erscheinung, auf der zum großen Teil die Entwicklung der polytheistischen Religionen beruht, daß neue Göttergestalten entstehen; dadurch werden die alten Götter nicht völlig aufgehoben, aber sie verlieren ihre frühere Bedeutung und Stellung im System, sie werden gewissermaßen zu niederen Gottheiten degradiert. Derartigen in den Urkunden selbst gegebenen Andeutungen dürfen wir umsomehr unbedenklich folgen, als ganz die gleiche Entwicklung sich auch in historischer Zeit wiederholt und dann natürlich mit voller Sicherheit sich nachweisen läßt. Gerade auf indischem Boden sind wir in der glücklichen Lage, in den verschiedenen Epochen der religiösen Entwicklung derartige Veränderungen des Göttersystems sicher aufzeigen zu können. Auch die ägyptische Religion bietet uns in dieser Beziehung ein außerordentlich wertvolles Material. Selbst Religionen, die auf allerniedrigster Stufe stehen, wie die schamanistischen und fetischistischen, enthalten vielfach noch Elemente, aus denen wir ersehen, daß dieselben nicht dem Beharren in einem ursprünglichen Zustande ihre uns vorliegende Gestalt verdanken, sondern daß sie ebensogut wie die andern Religionen, deren Geschichte wir kennen, ihre Entwicklung gehabt haben, als deren Resultat der jetzige Zustand anzusehen ist. Es ist also durchaus falsch, diese Religionen als „geschichtslose" zu bezeichnen, wenn man mit dem Worte ausdrücken will, daß dieselben überhaupt keine Entwicklungsgeschichte gehabt haben. Danach ist es eine weitere Aufgabe der religionsgeschichtlichen Forschung, derartigen Andeutungen sorgsam nachzuspüren und sie zur Aufhellung der Zustände älterer Zeiträume zu verwerten. Die auf diesem Wege gewonnenen Resultate kann man getrost für die Darstellung der religiösen Entwicklung zu Rate ziehen ebensogut, wie die direkt durch geschichtliche Zeugnisse belegten Thatsachen. Natürlich muß man gerade bei solchen Untersuchungen mit besonderer Vorsicht und Kritik zu Werke gehen und darf der Phantasie nicht zu weiten Spielraum dabei lassen. Führt nun der eben besprochene Weg dazu, uns die vorgeschichtliche Entwick- der einzelnen Religionen in ihrem Sonderleben verständlich zu machen, so gelangen wir auf einem zweiten Wege in ein bei weitem höheres Altertum hinauf: es ist das der Weg der Vergleichung der einzelnen Religionen unter einander. Diese Vergleichung erstreckt sich auf die Religionen solcher Völker, von denen sich anderweitig mit Sicherheit nachweisen läßt, daß sie in einem näheren Zusammenhang stehen und daß sie einen gemeinsamen Ursprung haben. Die Sprachwissenschaft setzt uns in den Stand, wenigstens zwei große Gruppen von Völkern als in dieser Weise zusammengehörig und von einem Urvolke ausgegangen nachzuweisen, nämlich die indogermanischen und die semitischen Völker. Eine dritte Gruppe, die der turanischen Völker hat Max

Müller nachzuweisen versucht, doch ohne damit viel Anklang zu finden; man kann die Annahme als unbewiesen und unwahrscheinlich auf sich beruhen lassen, und sich auf die oben bezeichneten beiden Völkergruppen beschränken. Mit Hilfe der Sprachwissenschaft können wir ermitteln, auf welcher Stufe der Kulturentwicklung die Indogermanen zur Zeit ihrer Einheit gestanden haben; wir können ferner durch Vergleichung dessen, was in den einzelnen Religionen sich vorfindet, die altindogermanische Religion wenigstens in ihren Grundzügen rekonstruieren. Natürlich sind wir berechtigt, anzunehmen, daß diese Urreligion die Anfänge und Keime der späteren Sonderentwicklung der einzelnen Religionen enthält. Was in allen oder wenigstens mehreren Einzelreligionen übereinstimmend vorliegt, dürfen wir, soweit nicht spätere Berührung der Völker stattgefunden hat und damit die Möglichkeit einer jüngeren Entlehnung gegeben ist, als bereits der Urreligion angehörig ansehen. Nur ist dabei zu beachten, daß bloße Ähnlichkeit oder auch völlige Übereinstimmung von Vorstellungen nicht genügt, um dieselben für die Urzeit bereits anzunehmen, sondern es muß auch Gleichheit der Namen dazu kommen, um einen solchen Schluß zu rechtfertigen. Wir finden z. B. bei verschiedenen indogermanischen Völkern, nämlich bei den Indern, Kelten, Germanen und Lettoslaven einen besonderen Gott des Gewitters neben dem höchsten Himmelsgott, während bei den Iraniern, Griechen und Römern ein solcher Gott nicht existiert. Schon der letztere Umstand muß es uns zweifelhaft erscheinen lassen, daß bereits die indogermanische Urreligion einen Gewittergott gekannt hat; völlig ausgeschlossen aber ist diese Annahme dadurch, daß die Namen des betreffenden Gottes bei den verschiedenen Völkern nicht übereinstimmen (Indra bei den Indern, Thôr-Donar bei den Germanen, Perkunas bei den Litauern, Perûn bei den Slaven). Hätte der Gott bereits in der Urzeit bestanden, so würde man auch einen Namen für ihn gehabt haben, und dieser Name würde sich auch in den einzelnen Religionen erhalten haben. Bloße Übereinstimmung der Vorstellungen, und sollte dieselbe sich auch auf Einzelheiten erstrecken, läßt sich auch genügend aus dem Umstande erklären, daß die Keime derselben bereits in der Urreligion vorhanden waren, sowie aus der wesentlichen Gleichartigkeit der geistigen Anlagen der Völker; es ist nicht nötig, daß die Vorstellungen in der Ausbildung, wie wir sie später finden, bereits der Urzeit angehört haben. Auf dieselbe Weise haben wir uns auch die wesentlich gleichartige Entwicklung des Polytheismus und der Mythologie bei den einzelnen Völkern zu erklären. Stimmt dagegen nicht nur die Vorstellung sondern auch der Name bei allen oder mehreren Völkern überein, so dürfen wir unbedenklich schließen, daß wir einen Bestandteil der altindogermanischen Religion vor uns haben. So zeigt uns die Gleichung: skr. Dyaus pitar = griechisch Ζευς πατηρ = lateinisch Jupiter, daß die alten Indogermanen den Himmel als höchsten Gott verehrten, und zwar nicht in fetischistischer Weise den äußeren, sichtbaren Himmel selbst, nicht das blaue Himmelsgewölbe, sondern einen persönlichen Himmelsgott. Es ist das eine Thatsache, die für uns ebenso fest steht und ebensoviel historischen Wert hat, wie die durch gleichzeitige Urkunden bezeugten. Ebenso dürfen wir daraus, daß nach Ausweis der vergleichenden Sprachwissenschaft bereits die indogermanische Ursprache Gattungsnamen für Gott besaß (skr. asura, deva), schließen, daß die Religion in der ältesten uns

durch geschichtliche Forschung erreichbaren Zeit nicht Fetischismus oder Animismus war, sondern wahrscheinlich Polytheismus. Wenn man daher annimmt, daß auch für die indogermanische Religion eine jener Formen als die ursprüngliche anzusehen ist, so kann das höchstens gelten für eine Zeit, die jenseits aller Geschichte liegt: die Religionsgeschichte hat also keine Veranlassung, sich auf diese Hypothese weiter einzulassen. Aus diesen Beispielen erhellt schon, welchen Werth die Vergleichung für die Religionsgeschichte auf dem Gebiete der indogermanischen Sprache hat, wie wichtige Resultate schon gewonnen worden sind und im Fortschritt der Wissenschaft noch gewonnen werden können; nicht ganz so günstig ist das Ergebnis auf dem Gebiete der semitischen Sprachforschung. Vor dieser hat die indogermanische Sprachwissenschaft schon dadurch einen großen Vorsprung, daß sie bereits seit längerer Zeit nach strengwissenschaftlicher Methode betrieben wird; außerdem steht der letzteren ein viel reicheres Material zu Gebote. Doch sind auch auf semitischem Gebiete durch die vergleichende Wissenschaft bereits wichtige Resultate erzielt worden.

Außer den beiden eben besprochenen Wegen gibt es noch einen dritten, auf welchem man Kunde über vorgeschichtliche Verhältnisse erlangen zu können glaubt: nämlich vermittels der sog. prähistorischen Archäologie d. h. der Erforschung und Deutung von Gegenständen, die aus einer noch nicht durch geschichtliche Denkmäler bezeugten Zeit stammend bei den einzelnen Völkern gefunden worden sind. Daraus ergibt sich schon, daß der Begriff „prähistorisch“ nicht bei allen Völkern auf eine und dieselbe Zeitperiode anzuwenden ist, sondern danach wechselt, wie die einzelnen in die Geschichte eingetreten sind. In Deutschland z. B. ist als prähistorisch alles anzusehen, was aus der Zeit vor der Berührung der Germanen mit den Römern herstammt, während bei andern Völkern die geschichtliche Zeit schon Jahrtausende früher bei anderen wieder erst Jahrhunderte später beginnt. Infolge dessen ist die Datierung der Fundgegenstände außerordentlich schwierig und ihre Verwendbarkeit für geschichtliche Forschung sehr zweifelhaft. Dazu kommt, daß ein gemeinsames Merkmal prähistorischer Funde ist, daß das erklärende Wort dazu völlig fehlt, denn sobald Inschriften dabei wären, würden dieselben die Zeit, aus der die Gegenstände stammen, zu einer geschichtlichen stempeln. Man ist also für die Deutung derselben auf eigene Vermutung angewiesen und es ist leicht einzusehen, daß man sich da, wo es sich um Auskunft über religiöse Vorstellungen und Einrichtungen handelt, die aus solchen stummen Gegenständen gewonnen werden soll, auf sehr schwankendem und unsicherem Boden bewegt. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß uns doch nicht alles erhalten ist, sondern nur solche Gegenstände, die durch den Stoff, aus dem sie verfertigt sind, besser vor der Zerstörung geschützt waren, während z. B. hölzerne Gegenstände rettungslos im Laufe der Zeit zu Grunde gehen mußten; daß also die Möglichkeit zugegeben werden muß, daß gerade das, was über die Religion Auskunft geben könnte, uns nicht erhalten ist, ohne daß daraus der Schluß gezogen werden darf, es sei zu der bestimmten Zeit nichts dergleichen vorhanden gewesen. Vor allem aber ist das Material nicht derart, daß man hoffen konnte, aus demselben Aufschlüsse über die Religion zu gewinnen. Man hat aus dem Vorkommen oder Nichtvorkommen von Amuleten

oder Idolen darauf schließen wollen, ob die Menschen, von denen die betreffenden Gegenstände herrühren, bereits Religion besaßen oder nicht, und hat sich wohl zu dem kühnen Versuch verstiegen, nach diesem Gesichtspunkt das Alter der Religion auf der Erde bestimmen zu wollen; so behauptet ein französischer Gelehrter (Mortillet), daß es erst etwa seit 15000 Jahren Religion gäbe, während er für die Existenz des Menschengeschlechtes weitere 220000 Jahre annimmt, in denen dasselbe ohne Religion dahinlebte. Derartige Annahmen haben für die Religionsgeschichte nicht den geringsten Wert: die Voraussetzung, daß ohne derartige Sachen, wie Amulete und Idole Religion nicht habe bestehen können, ist einfach nicht zu beweisen, ja das Gegenteil ist für uns das wahrscheinlichere; dazu können wir, wie schon bemerkt, nicht wissen, ob nicht zufällig das, was zur Religion in Beziehung stand, verloren gegangen ist. Übrigens ist auch aus dem Vorkommen von Gegenständen, die man für Amulete oder Idole halten zu müssen glaubt, noch nichts zu schließen, denn wer bürgt uns dafür, daß sie wirklich das waren, wofür man sie hält und nicht vielmehr etwa nur zum Schmucke gedient haben oder eine andere Bestimmung hatten! Machen wir uns nur einmal klar, was wir von der ältesten Periode der indischen Religion für ein Bild erhalten würden, wenn wir die Veden nicht besäßen, sondern auf prähistorische Funde angewiesen wären. Wollten wir auf die oben angegebene Weise verfahren, so würde das Resultat sein, daß die Inder damals keine Religion besessen haben, denn Idole würden sich nicht finden, die hatte man damals nicht; den Gerätschaften aber würde man es nicht ansehen können, ob sie beim Opfer oder zu profanen Zwecken Verwendung gefunden haben, ob z. B. ein Löffel ein Kultgerät oder ein gemeiner Kochlöffel gewesen ist. Wir können aus diesen Funden mancherlei lernen über die Lebensweise, Nahrung, Kleidung und Beschäftigung der Menschen zu einer gewissen Zeit; über ihren Körperbau, über die Thiere die sie züchteten oder jagten; darüber ob die Bearbeitung des Eisens schon bekannt war, oder man sich noch mit Stein- oder Bronzewerkzeugen und -Waffen sich begnügen mußte u. s. w.; endlich über die Art, wie man mit den Leichen verfuhr, aber ohne daß daraus etwas über die Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode und einem Jenseits zu ermitteln wäre. Über derartige Dinge können die prähistorischen Funde Auskunft geben, aber für die religionsgeschichtliche Forschung haben sie keine Bedeutung.

Als Aufgabe der Religionsgeschichte ergibt sich also zunächst Sammlung und Sichtung des vorhandenen Materials, sorgsame Berücksichtigung aller der Momente, die in den geschichtlichen Religionen selbst über das unmittelbar Bezeugte hinaus weisen und geeignet sind, über ältere Entwicklungsphasen Aufschluß zu gewähren; endlich Vergleichung der verschiedenen Religionen, soweit durch die Forschung ein geschichtlicher Zusammenhang und ein gemeinsamer Ursprung derselben sich nachweisen läßt.

In der bisherigen Auseinandersetzung ist durchweg die Rede gewesen von der Aufgabe, die der Religionswissenschaft gegenüber den Religionen gestellt ist, die wir als die „heidnischen" bezeichnen im Gegensatz zu den monotheistischen; es muß nun noch kurz die Frage erörtert werden, wie weit die letzteren: Judentum, Christentum und Islam, in die religionsgeschichtliche

Darstellung mit einzubeziehen sind, resp. soweit Judentum und Christentum in Betracht kommen, die Frage nach dem Verhältnis der Religionsgeschichte zur Theologie. Man hat einerseits die Religionsgeschichte als eine Hilfswissenschaft der Theologie ansehen wollen (so z. B. Döllinger, wenn er seine Darstellung des Heidentums und Judentums als eine „Vorhalle zur Geschichte des Christentums" bezeichnet); andererseits hat man die Theologie nur als einen Teil der Religionswissenschaft betrachtet und ihr eine selbständige Bedeutung nicht zuerkennen wollen. Die letztere Anschauung hat in Frankreich und Holland dahin geführt, daß man die theologischen Fakultäten an den Universitäten aufgehoben und durch religionswissenschaftliche ersetzt hat, in welchen Judentum und Christentum auf gleicher Linie stehen mit den heidnischen Religionen und nur wegen ihrer Bedeutung für unsere gesamte Kultur und unser gesamtes Leben sowie wegen der größeren Vollständigkeit ihrer Urkunden einen hervorragenden Platz in dem Lehrplan erhalten haben. Damit ist also ausgesprochen, daß Judentum und Christentum ebenso wie alle übrigen Religionen als Objekt religionsgeschichtlicher Forschung angesehen werden sollen. Diese Anschauung kann nur richtig sein unter der Voraussetzung, daß die beiden genannten Religionen nichts weiter sind, als Glieder in der gesamten Kette der Erscheinungen, die sich von den andern nur dadurch unterscheiden, daß sie, vorläufig wenigstens, die Endpunkte der Entwicklung darstellen, in denen das verwirklicht ist, was in den andern nur unvollkommen sich darstellt, aber verwirklicht lediglich mit denselben Mitteln und nach denselben Gesetzen, die auch für die Entwicklung der anderen Religionen maßgebend sind. Aus praktischen Gründen wird man freilich immer gut thun, die heidnischen Religionen für sich zu behandeln, da einmal durch Zuziehung der monotheistischen Religionen das Material ungeheuer anschwellen würde, so daß es dem einzelnen nicht mehr möglich wäre, dasselbe zu beherrschen, und da andererseits die Erforschung und Darstellung der jüdischen und christlichen Religion Aufgabe einer besonderen Fakultät, der theologischen, ist, wenigstens in den meisten Ländern. Aber nicht nur in praktischen Gründen liegt die Berechtigung zu einer gesonderten Behandlung der heidnischen Religionen. Wenn sich nachweisen läßt, daß jene oben angeführte Voraussetzung nicht zutrifft, sondern daß wir im Christentum und im Judentum eine andere Entwicklung vor uns haben, als in den übrigen Religionen — und meiner Meinung nach führt die religionsgeschichtliche Forschung mit Notwendigkeit zu einem solchen Ergebnis —: dann sind wir auch wissenschaftlich berechtigt, die Behandlung des Judentums und Christentums zu trennen von der der übrigen Religionen, nnd nur die letztere als Aufgabe der Religionsgeschichte als einer besonderen Disziplin anzusehen. Beim Islam ist es ohne weiteres klar, daß er einen anderen Ursprung und infolge dessen auch eine andere Entwicklung hat, als die heidnischen Religionen; nur insofern er manches aus dem altarabischen Heidentum in sein System aufgenommen hat und überhaupt seinen Zusammenhang mit demselben nicht verleugnen kann, soll auch der Islam in der folg. Darstellung der Religionen mit behandelt werden.

Die Religionsgeschichte kann also, ohne fürchten zu müssen ihrer Aufgabe nicht gerecht zu werden, sich auf die Erforschung und Darstellung der heidnischen Religionen beschränken; da es als ihr Ziel zu bezeichnen ist, in den

Religionen ein gemeinsames Entwicklungsgesetz nachzuweisen, so kann sie dies Ziel natürlich nur da erreichen, wo thatsächlich ein solches Gesetz vorhanden ist. Anders steht es mit der Religionsphilosophie: ihre Aufgabe ist es, nach dem Wesen der Religion zu forschen, sie kann daher auf die Betrachtung der Religion nicht verzichten, in welcher wie allgemein angenommen ist, das Wesen der Religion am vollkommensten in die Erscheinung getreten ist, wenn sie nicht Gefahr laufen will, den Zusammenhang mit den vorhandenen Erscheinungen zu verlieren und dadurch in haltlose Spekulationen zu geraten. Die religionsgeschichtliche Betrachtung kann selbstverständlich nur zu dem Ergebnis führen, daß die Entwicklung des Judentums und Christentums in anderer Richtung sich bewegt, als die der andern Religionen: es ist nicht ihre Aufgabe, zu entscheiden, ob der Anspruch auf besondere göttliche Offenbarung berechtigt ist, oder nicht.

2. **Geschichte der Wissenschaft.** Von einer wirklichen Religionswissenschaft kann erst in neuester Zeit die Rede sein, und es müssen die beiden Teile, Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, gesondert betrachtet werden, da eine Vereinigung derselben zu einer Gesamtbetrachtung der Religion erst jetzt angestrebt wird. Philosophische Betrachtung solcher Fragen, die für die Religion von Bedeutung sind, finden wir zwar bereits in alter Zeit, solange es überhaupt eine Philosophie gibt, aber die Religion selbst nach allen Seiten ihres Wesens hin und nach ihrer Beziehung zu andern menschlichen Geistesthätigkeiten ist früher nicht zum Objekt des denkenden Erkennens gemacht worden. Schon in der ältesten indischen Philosophie, in dem unter dem Namen der Upanishad bekannten Teile der vedischen Literatur, finden wir Betrachtungen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu der Welt der Erscheinungen, über die Stellung des Menschen in der Schöpfung und über das Schicksal der Seele nach dem Tode. Auch die späteren ausgebildeten Systeme der indischen Philosophie beschäftigen sich vorwiegend mit religiösen Fragen, namentlich mit der praktischen Bedeutung der Religion für das Verhalten des Menschen; es ist zu bemerken, daß bei keinem Volke die philosophische Weltanschauung eine solche Bedeutung für die Volksreligion erlangt hat, wie bei den Indern, da hier gewisse philosophische Lehren in das religiöse Bewußtsein des ganzen Volkes übergegangen sind und ursprüngliche religiöse Vorstellungen völlig verdrängt haben. Den Höhepunkt der Entwicklung bildet bekanntlich der Buddhismus, der, ursprünglich lediglich ein philosophisches System, allmählich an Stelle der alten Religion sich gesetzt hat und selbst zur Religion geworden ist, freilich nicht, ohne seinen ursprünglichen Charakter zu ändern oder auch gänzlich aufzugeben. Wie bei den Indern, hat auch bei allen andern Völkern, bei denen sich Philosophie findet, dieselbe sich hauptsächlich mit religiösen Fragen, mit der Prüfung der religiösen Anschauungen beschäftigt, so bei den Chinesen, Ägyptern, Griechen, später bei den muhammedanischen Arabern und bei den romanischen und germanischen Nationen im christlichen Mittelalter. Die Araber haben auch bereits die fremden Religionen der Völker, mit denen sie in Berührung kamen, in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen, natürlich in der Weise, daß sie in ihnen lediglich Abweichungen von der wahren Religion, dem Islam, sahen. Auch die älteren christlichen Philosophen gehen von ihrer eigenen Religion aus und

gründen ihre Untersuchungen nur auf das Christentum, neben welchem die übrigen Religionen nur als Verirrungen der Menschheit angesehen werden. Eine wirkliche Religionsphilosophie, die es als ihre Aufgabe erkannt hat, die Religion als solche zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung zu machen, datiert erst seit Spinoza, also etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. Wir haben es hier nur mit denjenigen Forschern zu thun, die auch die historisch vorhandenen Religionen in den Kreis der Untersuchung gezogen haben und ein tieferes Verständnis derselben angestrebt haben. Da ist zuerst Herder zu nennen, dessen Verdienst es war, seine Zeitgenossen hinzuweisen auf die poetische Bedeutung der alten mythologischen Anschauungen, und ihnen das Verständnis zu eröffnen für die Urkunden besonders der orientalischen Religionen. Vor allem aber sind es zwei Männer, deren Anschauungen für die ganze Folgezeit von tiefgreifendem Einfluß gewesen sind: Schelling und Hegel. Der erstere hat zuerst eine wissenschaftliche Behandlung der Mythologie angebahnt, indem er die geschichtliche Entstehung und Entwicklung derselben verstehen lehrte; Hegel ist der erste, der alle positiven Religionen in den Kreis der Betrachtung zog, dieselben systematisch ordnete und in ihnen eine stufenweise fortschreitende Entwicklung nachwies, indem er dieselben auffaßte als notwendige Momente in dem Selbstverwirklichungsprozeß des Begriffs der Religion. Dieser Prozeß ist nach ihm zum Abschluß gekommen in der absoluten Religion, im Christentum, in der Religion, in welcher der Begriff selbst zur Erscheinung gekommen ist. Natürlich fehlte es auch Hegel noch an dem genügenden Material, um ein richtiges Bild der historischen Entwicklung der einzelnen Religionen gewinnen zu können, und so kann weder seine Konstruktion dieser Entwicklung, noch seine Anordnung der Religionen für uns maßgebend sein; aber er hat das Verdienst, zuerst den Versuch gemacht zu haben, alle Religionen der Erde in sein System einzuordnen, und damit den Anstoß gegeben zu haben zu einer Bewegung, die für die Weiterentwicklung der Wissenschaft bedeutungsvoll wurde. — Es mag noch erwähnt werden, daß neuerdings O. Pfleiderer auf das historische Material seine genetisch-spekulative Religionsphilosophie begründet hat, freilich zuweilen mit recht willkürlicher Behandlung des Materials.

Für unsern Zweck müssen diese wenigen Andeutungen genügen; eine vollständige Darstellung der Geschichte der christl. Religionsphilosophie findet man in den Werken von Pünjer und Pfleiderer (s. u.).

Auch die Anfänge religionsgeschichtlicher Betrachtung haben wir bereits im Altertum zu suchen. So oft Völker mit andern Völkern in Berührung kamen, wurde ihre Aufmerksamkeit auch auf die fremden Religionen gelenkt; sie fühlten sich veranlaßt, Vergleichungen anzustellen zwischen der eigenen Religion und der fremder Völker. Bes. lebhaftes Interesse brachten die griech. Schriftsteller den Religionen anderer Völker entgegen; vor allem ist da Herodot zu nennen, dem wir eine ganze Reihe religionsgeschichtlich wertvoller Bemerkungen verdanken, sowie aus späterer Zeit Plutarch. Die Vergleichung führte entweder dazu, daß man in den fremden Göttern die eigenen nur unter anderem Namen wiedererkannte, oder dazu, daß man die Vorstellungen der eigenen Religion aus der Fremde herleitete, wie es Herodot betreffs der griechischen gegenüber der ägyptischen Religion that. — Zur Zeit der römischen Herrschaft

war natürlich in noch umfassenderem Maße Gelegenheit gegeben, fremde Religionen kennen zu lernen: das römische Weltreich vereinigte in sich Völker, die zahlreichen verschiedenen Religionssystemen anhingen, und Bekenner der verschiedensten Religionen fanden sich in Rom sowie in den übrigen großen Städten des Reiches zusammen. Die Römer selbst freilich bekundeten kein großes Interesse für fremde Religionen, da für sie die Religion vorwiegend praktische Bedeutung hatte, und sie nicht geneigt waren, dieselbe als Objekt wissenschaftlicher Forschung gelten zu lassen. Überhaupt kann im Altertum von einer Wissenschaft der Religionsgeschichte noch keine Rede sein; man hätte das was wir unter Religionsgeschichte verstehen auch, wenn man wirklich gewollt hätte, nicht leisten können, da doch nur wenig Religionen bekannt waren und auch diese nur in einem bestimmten Stadium ihrer Entwicklung, während man damals nicht in der Lage war, auf die Anfänge der Entwicklung auch nur innerhalb der eigenen Religion zurückzugehen. — Im Mittelalter kamen die christlichen Völker mehrfach in Berührung mit den Anhängern anderer Religionen: deutsche Priester und Mönche gingen als Missionare zu den skandinavischen und slavischen Völkern und gaben gelegentlich Kunde über die Religionen derselben; durch die Kreuzzüge wurde die abendländische Welt mit dem Islam bekannt; endlich im Zeitalter der großen Entdeckungen lernte man die religiösen Anschauungen und Gebräuche der sogen. Naturvölker und der außereuropäischen Kulturvölker kennen. Noch später führten sowohl die alttestamentlichen als die klassisch-philologischen Studien darauf, die Religionen der Kulturvölker der alten Welt zu erforschen und darzustellen, soweit das nach dem damals zur Verfügung stehenden Material möglich war.

Alles dies sind jedoch nur Anfänge: eine wirklich wissenschaftl. Rel.-Gesch. ist erst möglich geworden durch die großen Entdeckungen der neueren Zeit, durch welche uns die ältesten Urkunden in Indien, Iran, Ägypten, Babylonien und Assyrien zugänglich geworden sind. Dadurch sind wir den Anfängen der einzelnen Religionen wenigstens näher gekommen und sind in den Stand gesetzt, die geschichtliche Entwicklung derselben über größere Zeiträume hin zu verfolgen. Dazu kommt noch, daß man erst in neuerer Zeit angefangen hat, das ethnologische Material systematisch zu sammeln und für die Religionsgeschichte nutzbar zu machen. Die Bearbeitung des neugewonnenen Materials und die Verwertung desselben für die Religionswissenschaft ist nun mit großer Energie in Angriff genommen worden, sodaß die Wissenschaft trotz ihres verhältnismäßig kurzen Bestehens schon recht erhebliche Resultate aufzuweisen hat. Im Folgenden mögen einige Namen genannt werden von Solchen, die um die Förderung der Wissenschaft sich hervorragende Verdienste erworben haben, und dann der jetzige Stand der religionsgeschichtlichen Studien kurz dargestellt werden.

Vor Allen ist der Gebrüder Grimm zu gedenken, den Urhebern der Wiederbelebung des germanischen Altertums. Natürlich waren ihre Studien auch für die Erforschung der alten Religion von größter Bedeutung; insbesondere war es ihr Verdienst, auf die Wichtigkeit der noch im Volke lebenden Anschauungen und Sitten hinzuweisen und dadurch den Anstoß zu geben zu der mit regem Eifer betriebenen Sammlung und Bearbeitung von Volkssagen und Volksgebräuchen. Man kann wohl behaupten, daß es die höchste Zeit war, diese Arbeit in An-

griff zu nehmen, denn später wäre vieles unwiederbringlich verloren gewesen, was uns nun noch glücklich erhalten ist. Jakob Grimm hat in seiner zuerst 1835 erschienenen Deutschen Mythologie selbst das beste Beispiel gegeben, in welcher Weise das so gewonnene Material für die Erforschung der altheidnischen Religion zu verwerten ist. Die meisten Forscher auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie sind Grimm in seiner Auffassung der Volkssagen und Volkssitten gefolgt, wonach dieselben als letzte Ausläufer ursprünglicher mythologischer Anschauungen und religiöser Gebräuche anzusehen sind. Neuerdings hat sich, namentlich in England, eine Opposition dagegen geltend gemacht, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß wir nicht die letzte Phase der mythologischen Entwicklung darin zu erkennen haben, sondern erhaltene Reste ursprünglicher Anschauungen und Zustände, in denen wir die Erklärung für Mythologie und Religion, die beide erst eine jüngere Entwicklungsstufe darstellen, zu suchen haben. Durch Vergleichung dieser innerhalb der Kulturvölker erhaltenen Reste mit den Vorstellungen und Gebräuchen unkultivierter Völker glaubt man die Anfänge der religiösen Entwicklung ermitteln zu können. Vertreter dieser Anschauung bezeichnet man als Folkloristen (vom englischen folklore = Volksüberlieferung); als solche sind vor allem zu nennen in England Spencer und Tylor, in Deutschland Mannhardt. Es berührt sich diese Richtung auf dem Gebiete der Mythologie sehr nahe mit derjenigen, die in der Religionsgeschichte als die Evolutionstheorie bezeichnet wird: auch nach der letzteren hat man zur Erklärung der Anfänge und der Entwicklung der Religion nicht auszugehen von dem, was bei den Kulturvölkern in ältester Zeit geschichtlich bezeugt ist, sondern von den Zuständen, die wir heute noch bei den sogen. Naturvölkern antreffen und die wenigstens annähernd noch das Ursprüngliche uns darstellen sollen. Als Vertreter der entgegengesetzten Richtung, die man wohl kurz als die mythologische bezeichnen kann, mögen genannt werden: Max Müller, der mit Recht als der Urheber der vergleichenden Religionswissenschaft angesehen wird, jedenfalls der geistreichste Vertreter derselben ist und mehr als irgend ein anderer dazu beigetragen hat, in weiteren Kreisen für dieselbe Interesse zu erwecken; Adalbert Kuhn, der unermüdliche Sammler und geistvolle, freilich oft allzukühne, Deuter mythologischen Materials vorwiegend auf dem Gebiete der indogermanischen Religionen; ferner der Mitarbeiter des ebengenannten, Schwartz; sowie endlich die große Anzahl derer, die auf die von den Brüdern Grimm gegebene Anregung hin sich die Sammlung des Sagenschatzes der einzelnen deutschen Stämme haben angelegen sein lassen. Alle diese Forscher folgen im wesentlichen dem von den Brüdern Grimm für die Sagenerklärung vorgezeichneten Wege, ebenso auch andere, die außerhalb Deutschlands derselben Arbeit sich gewidmet haben, wie Cox in England u. a. m. Es wird erst weiter unten in dem Abschnitt, der über Mythen handelt, besprochen werden können, welcher unter diesen beiden Richtungen wir die größere Berechtigung zuzuerkennen haben.

Die älteren Darstellungen der allgemeinen Religionsgeschichte können wir übergehen, da sie noch nicht über genügendes Material verfügten und daher jetzt veraltet sind. Aus neuerer Zeit haben wir Gesamtbearbeitungen von Pfleiderer, Tiele, Delff, Chantepie de la Saussaye, sowie ein im

Erscheinen begriffenes Lehrbuch der Religionsgeschichte von Réville. Dazu ist noch zu stellen das Werk des Jesuiten Chr. Pesch: „Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen", das ebenfalls einen kurzen Abriß der Religionen der heidnischen Völker bietet. — Einleitungen in die allgemeine Religionswissenschaft und Erörterungen über einzelne dahin gehörige Fragen gaben außer den eben genannten Forschern u. a. Burnouf, Spieß, Kuenen, v. Strauß und Torney, Steude, M. Vernes. — Natürlich ist die neue wissenschaftliche Disziplin nicht ohne Einfluß gewesen auf die Bearbeitung und Darstellung der Geschichte der einzelnen Religionen: die dahin gehörigen Arbeiten werden im geschichtlichen Teil unsres Abrisses erwähnt werden.

Gegenwärtig werden die religionsgeschichtlichen Studien bes. eifrig getrieben in England, den Niederlanden, Belgien und Frankreich. In Deutschland ist die Religionsgeschichte als eine selbständige wissenschaftliche Disziplin noch nicht anerkannt; sie hat noch keine Stelle im Lehrplan der Universitäten erhalten. Doch werden hie und da Vorlesungen über das Gesamtgebiet oder wenigstens über die Geschichte einzelner Religionen gehalten (so vor allem seit längerer Zeit von Roth in Tübingen, der auch durch seine Arbeiten über die altindische und parsische Religion sich wesentliche Verdienste um den Ausbau der neuen Wissenschaft erworben hat), und die Geschichte der einzelnen Religionen hat eine Reihe tüchtiger Bearbeitungen gefunden. — In England ist es hauptsächlich Max Müller zu danken, daß für die Religionswissenschaft in weiteren Kreisen Interesse erweckt ist. Auf seine Anregung hin werden seit 1878 im Chapterhouse der Westminsterabtei öffentliche Vorlesungen über Themata aus dem Gebiete der Religionsgeschichte gehalten (die sogen. Hibbert Lectures; Max Müller hat den Reigen derselben mit Vorlesungen über die indische Religion eröffnet), deren Tendenz schon aus dem gemeinsamen Titel derselben sich ergibt: Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by (the religions of India, u. s. w.). Außerdem erscheint unter Leitung von Max Müller die Übersetzung der Sacred books of the East, der heiligen Schriften des Orients. Daneben findet auch die neue Wissenschaft des „Folklore", wie schon erwähnt, hervorragende Vertreter in England. Daß die Wissenschaft der Religionsgeschichte vielfach mit Mißtrauen angesehen wird, ja sogar auf entschiedenen Widerstand stößt, hat zum Teil seinen Grund darin, daß sich dieselbe gerade da, wo sie am eifrigsten gepflegt wird und am meisten öffentliche Anerkennung gefunden hat, nämlich in Frankreich, Belgien und in den Niederlanden, in den Dienst der modernen Weltanschauung gestellt hat, und daß sie — trotz aller Versicherungen von rein objektiver Geschichtsforschung — vielfach in antichristlichem oder wenigstens antikirchlichem Sinne gehandhabt wird, ja sogar im modernen Kulturkampfe sich als Waffe gegen die Kirche hat brauchen lassen. In Frankreich hat man an den Staatsuniversitäten die theologischen Fakultäten aufgehoben und statt dessen Lehrstühle für Religionswissenschaft errichtet; ebenso bestehen in den Niederlanden die theologischen Fakultäten zwar dem Namen nach noch fort, sind aber thatsächlich in religionsgeschichtliche umgewandelt worden. Man ist sogar so weit gegangen, den Religionsunterricht aus allen staatlichen Schulen zu verbannen und durch religionsgeschichtlichen zu ersetzen; wo dieses Zie in den genannten drei Ländern noch nicht erreicht ist, strebt man wenig-

stens energisch nach seiner Verwirklichung. Charakteristisch für diese ganze Richtung sind die von Vernes (L'histoire des religions) mitgeteilten Programme, die für den religionsgeschichtlichen Unterricht in den Elementarschulen und in den höheren Schulen aufgestellt worden sind. Die hervorragendsten Vertreter der Religionswissenschaft in den genannten Ländern sind Anhänger der Evolutionstheorie, d. h. der Anschauung, nach welcher sich die Religion aus rohen und unvollkommenen Anfängen heraus zu immer höheren Stufen entwickelt hat; für sie steht das Christentum durchaus in einer Linie mit den heidnischen Religionen, höchstens erkennt man in ihm den Endpunkt der rein auf natürlichem Wege erfolgten Entwicklung der Religion. In gleichem Sinne ist auch die in Frankreich seit 1880 erscheinende Zeitschrift „Revue de l'histoire des religions" gehalten, deren Mitarbeiter durchweg den genannten drei Ländern angehören. Ganz kürzlich ist nun dagegen von katholischer Seite eine Gegenschrift gegründet worden, die „Revue des religions", deren erstes Heft im März des vorigen Jahres erschienen ist. Dieselbe hat sich neben eigener positiver Förderung der Religionswissenschaft hauptsächlich die Bekämpfung der in der erstgenannten Zeitschrift vertretenen Richtung zum Ziel gesetzt.

Der Evolutionstheorie steht die Degradations- oder Depravationstheorie gegenüber, nach welcher wir in den Religionen der sogen. Naturvölker nicht Reste der ursprünglichen Religion zu erkennen haben, sondern dieselben als durch Entartung, durch Trübung, Verzerrung und Entstellung ursprünglich reinerer und höherer Anschauungen entstanden anzusehen haben. Als Vertreter dieser Richtung sind zu nennen: Max Müller, v. Strauß und Torney, Steude, Delff und im wesentlichen auch Pfleiderer.

Wir werden erst zum Schluß nach der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Religionen erörtern können, wie weit das historische Material zur Entscheidung dieser Frage geeignet ist, und welche von beiden Anschauungen danach die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn, das mag gleich hier bemerkt werden, der volle geschichtliche Beweis läßt sich weder für die eine noch für die andere Anschauung erbringen, da zu den Anfängen der Entwicklung der Religionen die historische Forschung nicht hinaufreicht. Wir sind also darauf angewiesen nach der Analogie der thatsächlich vorliegenden auf die aller Geschichte vorangehende Entwicklung zu schließen.

3. **Definition der Religion.** Da das Objekt der Wissenschaft die Religion ist, so müssen wir uns zunächst die Frage beantworten: was ist Religion? oder: was bezeichnen wir mit dem Worte Religion? Dem vielfachen Mißbrauch gegenüber, der heutzutage wie mit anderen Worten, so auch mit dem Worte Religion getrieben wird, ist zu bemerken, daß wir bei Beantwortung dieser Frage selbstverständlich an den Sprachgebrauch gebunden sind und daß der Einzelne kein Recht hat, entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauch irgend einem Worte eine seinen besondern Anschauungen entsprechende Bedeutung beizulegen. Natürlich ist auch nicht die ursprüngliche, etymologische Bedeutung des Wortes maßgebend, sondern diejenige, die ihm jetzt nach allgemeinem Bewußtsein eigen ist. Religion ist ein Fremdwort und als solches in die meisten der modernen Kultursprachen übergegangen, nur das Holländische hat

ein eigenes Wort dafür geprägt (godsdienst); die ursprüngliche Bedeutung war schon den alten Römern selbst nicht mehr klar, wie die verschiedenen Ableitungen und Erklärungen zeigen. Cicero leitet religio ab von relegere im Sinne von „sorgsam bedenken oder beobachten" (De nat. d. 2, 28, 72: qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo); andere, wie Servius und Augustinus von religare „binden" (derselben Meinung war wohl auch Lucretius, da er De rerum nat. I, 931 sagt: religionum animos nodis exsolvere pergo), es würde also danach das Wort „Band oder das Binden" bedeuten. Im lateinischen Sprachgebrauch ist die Anwendung des Wortes religio nicht auf das eine bestimmte Gebiet beschränkt, für das es jetzt allein Geltung hat, sondern es kann neben „Gottesverehrung, Gottesdienst, ehrfurchtsvolle oder abergläubische Scheu" auch mit Beziehung auf rein menschliche Verhältnisse bedeuten „Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit" u. s. w. Für uns ist wie bemerkt weder die etymologische Bedeutung noch der ehemalige Sprachgebrauch entscheidend, sondern wir haben zu fragen, welchen Sinn der jetzige Sprachgebrauch allgemein mit dem Worte verbindet.

Die Begriffsbestimmung wird natürlich verschieden ausfallen, je nachdem wir von der Betrachtung des Wesens der Religion ausgehen, oder von den historischen Erscheinungsformen derselben. Auch eine philosophische Definition können wir aber nur dann als richtig anerkennen, wenn sie mit den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschung nicht im Widerspruch steht, d. h. wenn sie angewendet werden kann auf die wirklich bestehenden Religionen. Denn die Berechtigung, die letzteren mit diesem Namen zu bezeichnen, ergibt sich doch nur daraus, daß in ihnen das eigentliche Wesen der Religion in irgend einer Weise, sei es auch noch so unvollkommen, zur Erscheinung kommt; und umgekehrt darf nichts, was nach dem Sprachgebrauch als Religion zu bezeichnen ist, durch die Begriffsbestimmung davon ausgeschlossen werden. Daher haben wir Definitionen zurückzuweisen, wie die von Leibniz: Die Religion ist Liebe zu Gott beruhend auf richtigen Begriffen von Gott —, denn danach würde das gesamte Heidentum auf den Namen der Religion keinen Anspruch haben, da von Liebe zu Gott darin keine Rede ist, und die richtigen Begriffe von Gott erst recht durchweg fehlen. Auch die Definition von Kant: Religion ist Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote — kann nicht auf alle Religionen Anwendung finden; es würden wenigstens die Religionen der sogen. Naturvölker den Namen der Religion danach nicht verdienen. Am wenigsten können wir uns mit Begriffsbestimmungen einverstanden erklären, bei denen das, was allen Religionen gemeinsam und zwar ein wesentlicher Bestandteil derselben ist, gar nicht zum Ausdruck kommt, wie in der Definition von J. G. Fichte: Religion ist der Glaube an eine moralische Weltordnung. Schleiermacher sucht das Wesen der Religion nicht in Erkenntnis oder Handeln, sondern in Anschauung und Gefühl, und er hat damit einen Punkt getroffen, der von der früheren Philosophie nicht gebührend beachtet worden war. Nach ihm ist Religion das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, während den Dingen der Welt gegenüber bei dem Menschen Abhängigkeit und Freiheit gemischt erscheinen. Endlich mag noch die Definition Hegel's angeführt werden: Religion ist

Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.

Gehen wir für die Begriffsbestimmung der Religion aus von den geschichtlichen Erscheinungsformen derselben, von den positiven Religionen, so haben wir zu untersuchen, was allen gemeinsam ist und durch was in allen die Religion sich unterscheidet von anderen Äußerungen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes. Nur wenn sich dabei ergibt, daß die Religion ein von den letzteren gesondertes Gebiet bezeichnet, dürfen wir die Religionsgeschichte als eine besondere wissenschaftliche Disziplin ansehen und ihr eine besondere Aufgabe zuerkennen. Es ist nun die Religion gekennzeichnet dadurch, daß in ihr die Richtung auf das Übersinnliche herrscht, auf das, was der sinnlichen Anschauung und Erfahrung nicht zugänglich ist und auch dem rein vernünftigen Denken nicht erreichbar ist. Überall finden wir den Glauben an eine höhere Macht, von der der Mensch sich abhängig fühlt und deren Walten er in der ihn umgebenden Welt der Erscheinungen spürt. Diese höhere Macht ist überall persönlich gedacht, sonst aber sind die Anschauungen über das Wesen derselben sehr verschieden, je nachdem sie aufgefaßt wird als eine einheitliche, oder als eine Vielheit göttlicher Personen oder endlich als eine Vielheit von Geistern. Auch auf der niedrigsten Stufe religiöser Entwicklung, im Fetischismus, welcher charakterisiert ist durch die Verehrung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände, ist die Richtung auf das Übersinnliche noch vorhanden, denn der Gegenstand, ein Stein oder Klotz oder was es sonst sein mag, wird nur dadurch zum Objekt religiöser Verehrung, daß mit ihm etwas verbunden ist, das der sinnlichen Betrachtung verborgen ist und ihn von anderen Gegenständen derselben Art unterscheidet. Für die rein sinnliche Anschauung ist der Stein, der als Fetisch dient, von andern Steinen nicht verschieden, aber der religiöse Sinn glaubt in ihm etwas Höheres zu erkennen. Das Bewußtsein des Menschen von einer höheren Macht wird aber erst dadurch zur Religion, daß durch dasselbe das Denken, Wollen und Handeln des Menschen bestimmt wird. Der bloße Glaube an die Existenz der Gottheit ist noch nicht Religion, sondern es gehört dazu noch die Überzeugung, daß dieselbe auch eingreift in die Geschicke der Welt und des einzelnen Menschen und daß der Mensch in persönlicher Beziehung zu derselben stehen kann; daß er sich endlich in seinem Verhalten und Thun nach dem Willen der Gottheit zu richten hat. Ein Gott, wie der Himmelsgott vieler Negerstämme, von dem angenommen wird, daß er zwar die Welt geschaffen habe, sich aber dann davon zurückgezogen und die Regierung und Erhaltung derselben den Geistern übergeben habe, hat keine Bedeutung mehr für die Religion. Wo ein solcher Glaube auch noch besteht, werden wir die betreffende Religion doch nicht als henotheistisch oder gar monotheistisch bezeichnen, sondern als animistisch, weil in ihr eben nur noch die Verehrung der Geister religiöse Bedeutung hat. Das was zu irgend einer Zeit den Inhalt des religiösen Bewußtseins bildet, findet seinen Ausdruck im religiösen Handeln, im Kultus: das Gottesbewußtsein bethätigt sich äußerlich im Gottesdienst. Natürlch wird die Form des letzteren sich richten nach den Vorstellungen, die man von der Gottheit oder den höheren Mächten hat, man darf daher aus den Kultformen auf die zu Grunde liegenden Vorstellungen schließen. In

den meisten Fällen sind wir ja für die Kenntnis einer Religion lediglich auf das angewiesen, was wir über den Kult in Erfahrung bringen können, aber wir sind berechtigt, daraus Schlüsse zu ziehen auf den religiösen Glauben. Die beiden Stücke, Gottesbewußtsein und Gottesdienst, finden wir überall in der Religion vereinigt; und soweit dieselbe Volksreligion ist, wird der Gottesdienst sich überall zu bestimmten, allen Angehörigen des Volkes oder Stammes gemeinsamen, Formen entwickeln. Ebenso hat jede Volksreligion eine bestimmte Lehre, mag nun dieselbe nur durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt werden, oder in heiligen Schriften in bestimmter Formulierung niedergelegt sein: überall finden wir eine Summe von gewissen allen Volksgenossen gemeinsamen religiösen Anschauungen. Nur dadurch sind wir in den Stand gesetzt, Religionsgeschichte zu treiben, denn nur die gemeinsamen Anschauungen und Zeremonien sind wir zu ermitteln in der Lage; die persönliche Stellung des Einzelnen zu denselben entzieht sich fast durchweg unserer Beobachtung. Es können deshalb nur die Volksreligionen Gegenstand religionsgeschichtlicher Forschung sein und es hat dieselbe ihr Hauptaugenmerk zu richten auf die Kulte, weil diese auch die religiösen Vorstellungen am treuesten wiederspiegeln.

Es ist also Religion auf der einen Seite zu fassen als das Bewußtsein von einer persönlich gedachten höheren Macht, welche die Geschicke der Welt und des Menschen lenkt, und die innere Stellung des Menschen zu derselben, welche im Gottesdienst ihren Ausdruck findet. Auf der andern Seite verstehen wir unter Religion die Summe der religiösen Anschauungen eines Volkes oder einer größeren Gemeinschaft und ihre Ausprägung in Lehren, Vorschriften und Einrichtungen; dabei sind nach der zuerst gegebenen Bestimmung unter religiösen Anschauungen solche zu verstehen, die auf das Wesen der Gottheit und auf das Verhältnis des Menschen zu derselben sich beziehen. Ebenso verstehen wir unter religiösen Einrichtungen nur solche, in denen ebendasselbe Verhältnis seinen Ausdruck findet. So kann derselbe Gebrauch, der bei verschiedenen Völkern in gleicher Weise sich findet, doch ganz verschiedenen Charakter haben; er kann bei dem einen Volke religiöse Bedeutung haben, während ihm dieselbe bei einem anderen Volke fehlt. Z. B. ist die Beschneidung beim Volke Israel, wo sie als Bundeszeichen gilt, sowie bei manchen andern Völkern, bei denen sie den Charakter eines Blutopfers hat, als eine religiöse Einrichtung anzusehen, während sie anderwärts aus rein sanitären Gründen eingeführt ist und deshalb der religiösen Bedeutung entbehrt. Ebenso hat das Sittengesetz religiöse Bedeutung überall da, wo es als göttliches Gesetz angesehen wird, wie das in den Religionen aller Kulturvölker der Fall ist; dagegen fehlt ihm dieselbe bei den dem Animismus ergebenen Völkern, da die Geister nicht geeignet sind, als Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung zu gelten. Darin stimmen ja auch wenigstens die meisten der philosophischen Definitionen von Religion überein mit der religionsgeschichtlichen, daß der Glaube an einen persönlichen Gott wesentlich ist für den Begriff der Religion. Dieser Begriffsbestimmung kann nun entgegengehalten werden, daß sie nicht für alle Religionen zutreffend ist: daß wenigstens eine Religion existiert, die den Glauben an die Gottheit und den Dienst der Gottheit nicht kennt, nämlich der Buddhismus. Trotzdem zählt derselbe, nach der üblichen (allerdings sehr unsicheren) Angabe, mehr Bekenner,

als alle christlichen Bekenntnisse zusammen. In der That ist der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht als Religion, sondern als ein philosophisches System anzusehen und es zeigt seine spätere Entwicklung, daß er in dieser Gestalt dem religiösen Bedürfnis der Völker, zu denen er gebracht wurde, nicht genügte. Übrigens ist auch die ursprüngliche Lehre des Buddha nicht in dem Sinne atheistisch, daß die Existenz der Götter geradezu geleugnet würde; dieselben sind auch hier noch gedacht als Wesen von übermenschlicher Macht, aber es wird ihnen nicht mehr die höchste Stelle zuerkannt: ein Mensch, dem die Erleuchtung zu Teil geworden ist, erhebt sich über sie, und deshalb hat der, der die Lehre des Buddha annimmt, nicht mehr nötig, ihre Gunst durch Dienst und Opfer zu suchen. In der späteren Zeit hat der Buddhismus seine ursprüngliche Gestalt verloren, indem teils die Buddha's und sonstige Heilige Objekt religiöser Verehrung geworden sind, teils die Götter der nationalen Mythologen und selbst die Geister der schamanistischen Religionen in das System aufgenommen sind und wenigstens vom Volke verehrt werden. Wir werden also trotzdem die oben gegebene Begriffsbestimmung der Religion aufrecht erhalten dürfen.

Aus dem bisher Besprochenen ergibt sich für die Bestimmung der Aufgabe der religionsgeschichtlichen Wissenschaft ein Doppeltes. Zunächst, daß die Religionsgeschichte philosophische Systeme, denen nach der gegebenen Definition keine religiöse Bedeutung zuzuerkennen ist, nicht in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen hat. Nur dann wird eine Ausnahme zu machen sein, wenn ein solches System der Ausgangspunkt einer religiösen Bewegung geworden ist, wie im Buddhismus, oder wenn einzelne Lehren in die Volksreligion eingedrungen sind und ursprünglich religiöse Anschauungen verdrängt oder wesentlich umgestaltet haben, wie das in Indien der Fall war, wo namentlich das durch philosophisches Denken ermittelte Kausalitätsgesetz auf das religiöse Bewußtsein des Volkes den größten Einfluß geübt hat und noch übt. Da es die Religionsgeschichte lediglich mit Volksreligionen zu thun hat, sind ferner solche Systeme auszuschließen, die an sich zwar religiöse Bedeutung haben, aber nur in kleineren Kreisen Anerkennung gefunden haben und das religiöse Bewußtsein des Volkes sowie den öffentlichen Gottesdienst nicht haben umgestalten können. Wo es sich darum handelt, die Entwicklung der Religion zu bestimmen und deren Gesetze zu erforschen, wird man von solchen philosophischen Systemen abzusehen haben. Man darf also z. B. nicht folgern, daß die griechische Religion sich zum Monotheismus hin entwickelt habe, weil einzelne Denker im Widerspruch mit der herrschenden Volksreligion die Einheit Gottes behauptet haben. Vielmehr ist die griechische Religion bis zu ihrem Untergange polytheistisch geblieben und hat sich höchstens zum Götzendienst hin entwickelt.

Im Anschluß an das oben besprochene mögen noch zwei Bemerkungen hier Platz finden. Erstens daß Religion Allgemeingut der Menschheit ist und bei allen Völkern zu allen Zeiten sich findet. Es ist zwar mehrfach von Reisenden behauptet worden, daß sie gänzlich religionslose Völker angetroffen hätten, aber es hat sich noch immer herausgestellt, daß diese Annahme nur in mangelhafter Kenntnis der betreffenden Männer ihren Grund hatte. Überall hat eingehendere Untersuchung zu der Erkenntnis geführt, daß

religiöse Vorstellungen und Gebräuche auch bei solchen angeblich religionslosen Völkern vorhanden sind. Jedenfalls dürfen wir behaupten, daß bis jetzt noch kein Volk, das ohne Religion lebt, gefunden worden ist und daß auch wahrscheinlich kein solches gefunden werden wird. Zweitens sind wir berechtigt, anzunehmen, daß nur den Menschen Religion eigen ist, nicht aber auch den Tieren. Einige haben auch den letzteren Religion zuerkennen und damit den Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischen wollen: die Frage ist für die Religionswissenschaft ohne Bedeutung, da eine sichere Entscheidung so lange unmöglich ist, als wir die Gefühle und Vorstellungen der Tiere nicht kennen. So viel wir wissen, ist den Tieren Religion abzusprechen.

4. **Einteilung der Religionen.** Es ist eben dargelegt worden, daß für den Begriff der Religion der Glaube an eine höhere Macht und die Verehrung derselben seitens des Menschen wesentlich ist: es muß also danach die in einem Volke herrschende Vorstellung von dem Wesen dieser höheren Macht von ihrem Verhältnis zum Menschen und von dem Verhältnis des Menschen zu ihr für die Bestimmung des Charakters der einzelnen Religion maßgebend sein. Das letztere, das Verhältnis des Menschen zu der höheren Macht, richtet sich natürlich nach der über das Wesen derselben herrschenden Vorstellung, und so bleibt diese als oberstes Einteilungsprinzip übrig. Je nachdem nun ein Gott oder ein einziger Gott verehrt wird, bezeichnen wir die Religion als henotheistisch oder monotheistisch; ist eine Mehrheit von göttlichen Personen Gegenstand religiöser Verehrung, sprechen wir von Polytheismus; finden wir endlich als Repräsentanten der höheren Macht nicht mehr Götter sondern Geister resp. Seelen, so sind die betreffenden Religionen als spiritistisch oder animistisch zu bezeichnen. In letzterem Falle ist wieder zu unterscheiden, ob die Geister als freiwaltend gedacht sind, oder als an bestimmte sinnlich wahrnehmbare Gegenstände gebunden: im ersteren Falle haben wir Schamanismus, im letzteren Fetischismus vor uns. Zu diesen Religionsformen glaubt Max Müller noch den Atheismus hinzufügen zu müssen, indem er sich dafür auf den Buddhismus beruft; diese Frage ist schon im vorigen Paragraphen besprochen worden, und wir dürfen danach von einer solchen besonderen Kategorie absehen. Auch Henotheismus kommt als eigentliche Religionsform nirgends vor; das Wort wird überhaupt in einem doppelten Sinne gebraucht: einmal bezeichnet es die Verehrung eines Gottes, und es ist Henotheismus in diesem Sinne von Monotheismus dadurch unterschieden, daß die Einheit mehr eine zufällige ist und die Existenz anderer Götter nicht ausschließt, während der letztere den Glauben an den einzigen Gott bezeichnet; nach der andern Auffassung (Max Müller) wird damit die Erscheinung gemeint, daß vielfach neben der Vielheit der Götter sich noch das Bewußtsein von der Einheit der Gottheit findet in der Weise, daß die verschiedenen Götter nur als Erscheinungen der einen Gottheit aufgefaßt sind. In ersterem Sinne findet sich Henotheismus als Religionsform höchstens in China, aber auch da bildet er nicht den Gesamtinhalt des religiösen Glaubens und Lebens, sondern er erscheint in Verbindung mit dem Glauben an Geister und dem Dienst derselben. In letzterem Sinne können wir von Henotheismus als einer besonderen Religionsform überhaupt nicht reden, denn er findet sich nur innerhalb des Polytheismus, welcher als die Form der Volksreligion zu

gelten hat und vor allem durchaus den Kult bestimmt. Es werden immer nur einzelne Angehörige oder kleinere Kreise des Volkes sein, die durch einen solchen Henotheismus ihre eigene religiöse oder philosophische Überzeugung, welche die Einheit der Gottheit fordert, mit der polytheistischen Volksreligion und dem darauf beruhenden Kult zu versöhnen suchen. Es bleiben als Hauptformen der Religion übrig: Monotheismus, Polytheismus, Animismus (Schamanismus und Fetischismus); nach diesen Formen hat man die Gesamtmasse der Religionen in drei Gruppen zu teilen, und zwar in der Weise, daß zunächst die beiden letzten zusammengefaßt werden: es sind das diejenigen Religionen, die nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als die heidnischen bezeichnet werden. Nur diese sind nach dem früher bemerkten Objekt der Religionsgeschichte. Die heidnischen Religionen nun teilen sich zunächst ein nach der oben besprochenen Ordnung in polytheistische, schamanistische und fetischistische; dieselben werden in der historischen Darstellung in dieser Reihenfolge behandelt werden von jedem, der die Überzeugung hat, daß wir für die Erklärung der religionsgeschichtlichen Thatsachen und für die Ermittlung der darin wirkenden Gesetze von den ältesten geschichtlich bezeugten Gestaltungen auszugehen haben und diese zur Erklärung der einer jüngeren Zeit angehörenden oder uns wenigstens erst in jüngerer Zeit bekannten religiösen Zustände heranzuziehen haben. Wer dagegen die Anschauung hat, daß die niedrigsten Stufen religiöser Entwicklung auch die ältesten sind, aus denen allein die höheren sich erklären lassen, wird natürlich auch in geschichtlicher Darstellung eine umgekehrte Anordnung befolgen. Man kann also schon aus der äußeren Anordnung eines Lehrbuches der Religionsgeschichte erkennen, welcher dieser beiden Richtungen der Verfasser desselben angehört.

Es ist also zunächst festzuhalten, daß jede Einteilung als wissenschaftlich unbrauchbar zurückzuweisen ist, welche auf den Hauptunterschied zwischen monotheistischen und heidnischen Religionen keine Rücksicht nimmt. Es gibt verschiedene Gesichtspunkte, die für die religionsgeschichtliche Betrachtung von größter Wichtigkeit sind, aber doch für eine Haupteinteilung aller Religionen aus dem eben angegebenen Grunde nicht maßgebend sein können. Dahin gehört der Unterschied zwischen Religionen, die auf einen persönlichen Stifter zurückzuführen sind und solchen, die ohne erkennbaren Einfluß einzelner Männer lediglich dem Volksgeiste ihre Gestaltung verdanken: danach würden auf die eine Seite außer den drei monotheistischen Religionen noch Parsismus und Buddhismus (eventuell auch die beiden in China einheimischen Religionsformen Konfucianismus und Taoismus) zu stellen sein, auf die andere die sämtlichen übrigen Religionen. Dieser Unterschied ist auch für die Weiterentwicklung der einzelnen Religionen insofern von großer Bedeutung, als solche Religionsstifter immer mit einer bestimmt formulierten Lehre auftreten, welche auch für die späteren Zeiten ihre Geltung behält, und dadurch die Religion vor allzuraschem Verfall schützt. Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß die sämtlichen auf einen Einzelnen als Stifter zurückgeführten Religionen sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Andererseits ist aber zu bedenken, daß die Grenze doch nicht scharf zu ziehen ist: abgesehen davon, daß die Existenz dieser Stifter als geschichtlicher Personen vielfach in Zweifel gezogen ist, müssen wir doch zugeben, daß es, wenigstens in einzelnen Fällen,

nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, wieviel einerseits die Stifter einer bereits bestehenden Volksreligion entnommen haben, und wie weit andererseits in Religionen, die nicht einen persönlichen Stifter kennen, der Einfluß Einzelner auf die Gestaltung und Entwicklung der religiösen Anschauungen und Gebräuche gereicht hat. Ein weiterer sehr wichtiger Unterschied ist der zwischen Religionen, die sich auf heilige Schriften gründen, und solchen, die lediglich auf alter Überlieferung beruhen. Zu den ersteren würde außer den eben genannten Religionen noch der Brahmanismus, die alte Religion der arischen Inder, zu rechnen sein. Für die Entwicklung der Religion ist auch dieser Unterschied von großer Bedeutung. Doch ist hier wiederum zu beachten, daß eine scharfe Grenze nicht gezogen werden kann: auch bei andern Völkern haben ohne Zweifel schriftliche Aufzeichnungen bestanden, die mit demselben Rechte als heilige Schriften bezeichnet werden müßten, wie die der genannten Religionen. So haben sicher die Griechen und Römer die Vorschriften für den Opferdienst schriftlich fixiert und derartige Aufzeichnungen würden auf eine Linie zu stellen sein mit den jüngeren vedischen Saṃhitâ's und Brâhmaṇa's der Inder, sowie mit den Vendidad der Parsen und den Teilen des alten Testaments, die vom Opferwesen handeln. Ferner wäre noch zu untersuchen, ob nicht die Literatur der Babylonier und Assyrer und der Ägypter ebenfalls Schriften enthält, die auf den Namen von heiligen Schriften Anspruch machen könnten. Außerdem müssen wir beachten, daß unter den heiligen Schriften sich doch so bedeutende Unterschiede bemerkbar machen, daß wir unmöglich alle auf gleiche Stufe stellen können. Wir haben solche Werke, die eine Darstellung der Lehre einer Religion geben und daneben andere, die nur Vorschriften für das religiöse Handeln enthalten; ferner solche, die von Anfang an dazu bestimmt waren, Darstellungen religiöser Lehren und Vorschriften zu sein, und daneben andere, die wie der Rigveda bei den Indern ursprünglich zu ganz anderem Zwecke zusammengestellt wurden und erst im Verlauf der Entwicklung die Geltung heiliger Schriften erhielten. Übrigens zeigt das letzterwähnte Beispiel, wie wenig unter Umständen die Religion durch heilige Schriften vor Veränderung geschützt ist: der Veda gilt noch heute für den brahmanischen Inder als die Grundlage seiner Religion, trotzdem daß von der darin enthaltenen Religion kaum noch eine Spur übrig ist. Wenn nun auch dieser Unterschied nicht genügt, um als Einteilungsprinzip geltend gemacht zu werden, so ist doch seine Bedeutung nicht zu verkennen; dieselbe ist schon frühzeitig betont worden z. B. von dem arabischen Religionsphilosophen, der unter dem Namen Shahrastâni bekannt ist. Derselbe teilt die Bekenner der fremden Religionen ein in Schriftbesitzer (Juden und Christen), diejenigen, welche etwas ähnliches von einem geoffenbarten Buche haben (Parsen, Manichäer u. s. w.), und die Menschen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen (zu den zuletzt genannten gehören bei ihm auch die Inder, von deren heiliger Schrift er also keine Kenntnis hatte).

Durch die beiden eben besprochenen Einteilungsprinzipien wird wenigstens die Zusammengehörigkeit der monotheistischen Religionen nicht in Frage gestellt, wenn auch mit demselben noch andere zu einer Gruppe vereinigt sind, die unserer Haupteinteilung nach nicht dazu gehören. Anders steht es mit einem, neuerdings besonders von Kuenen energisch durchgeführten, Vorschlage,

die Religionen einzuteilen in nationale und internationale oder universale Religionen (Kuenen: Volks- und Weltreligionen). Danach würden Buddhismus, Christentum und Islam zu einer Gruppe zu vereinigen sein. Durch diese Einteilung werden Judentum und Christentum, die doch unzweifelhaft für die religionsgeschichtliche Betrachtung zusammengehören, auseinandergerissen und ebenso der Buddhismus, dessen Entstehung nur aus der Entwicklung des Brahmanismus erklärt werden kann, von letzterem getrennt. Außerdem ist man doch kaum berechtigt, die drei genannten Religionen ohne weiteres auf gleiche Linie zu stellen. Universal im vollen Sinne des Wortes ist allein das Christentum und zwar seinem Wesen nach und von Anfang an, während die beiden andern Religionen ihrem ursprünglichen Zusammenhang mit nationalen Religionen und ihre ursprüngliche Bestimmung für das Volk, unter dem sie entstanden, nie ganz haben verleugnen können. Jedenfalls kann man mit voller Sicherheit behaupten, daß der Islam und der Buddhismus die Grenze ihrer Ausbreitung längst erreicht haben, die sie auch gewiß in Zukunft nicht überschreiten werden, während das Christentum noch immer im Vordringen begriffen ist. Höchstens könnte man dieser Behauptung entgegen halten, daß ja der Islam unter den unkultivierten Stämmen Afrika's noch immer sein Herrschaftsgebiet ausdehnt, aber auch das nimmt sofort ein Ende, sobald der christliche Einfluß sich geltend macht.

Nach anderen ist für die Einteilung und Anordnung der Religionen maßgebend die Stelle, welche in dem geschichtlichen Prozeß der Verwirklichung des Begriffs den einzelnen Erscheinungsformen der Religion zukommt. Danach nimmt Hegel drei Stufen an: 1. die Naturreligion, 2. die Religion der geistigen Individualität, 3. die absolute Religion (Christentum). Ebenso teilt C. P. Tiele alle Religionen ein in zwei große Gruppen: Naturreligionen und ethische Religionen. Auch dies Einteilungsprinzip ist für die Religionsgeschichte nicht brauchbar, weil dadurch Zusammengehöriges auseinandergerissen wird: die verschiedenen Perioden der Entwicklung einer einzelnen Religion müßten danach verschiedenen Gruppen zugeteilt werden und es würde dadurch eine zusammenhängende historische Darstellung der Religion unmöglich gemacht. Bei Tiele steht z. B. in der systematischen Anordnung der Religionen die Religion der vedischen Inder in der dritten Gruppe der Naturreligionen, die nach ihm anthropomorphischen Polytheismus als Charakter hat, während Brahmanismus und der ursprüngliche Buddhismus der zweiten Hauptabteilung, den ethischen Religionen zugeteilt sind und da in der ersten Gruppe, unter den nationalen monistischen Religionen, erscheinen; der Buddhismus wird dann noch einmal unter II, 2 (universalistische Religionsgemeinschaften) aufgeführt. Außerdem hätte auch die dritte Periode der indischen Religion, der Hinduismus, wieder in einer andern Gruppe mit angeführt werden müssen. Tiele selbst hat sich natürlich für die historische Darstellung nicht an diese Ordnung gebunden, sondern behandelt die einzelne Religion in ihrem Zusammenhange.

Für die religionsgeschichtliche Betrachtung haben wir also die Einteilung in monotheistische und heidnische Religionen festzuhalten. Innerhalb der letzteren sind die drei großen Gruppen: Polytheismus, Schamanismus und Fetischismus anzunehmen. Die beiden zuletzt genannten umfassen die Religionen

der sogen. wilden oder Naturvölker, während als polytheistisch die Religionen der Kulturvölker der alten und neuen Welt zu bezeichnen sind. Die Bestimmung des Charakters einer Religion richtet sich nach den Anschauungen, die im Kult ihren Ausdruck gefunden haben, ohne Rücksicht auf andere im Volk etwa daneben bestehende Vorstellungen. Eine Religion ist Polytheismus, wenn der Kult auf der Verehrung mehrerer oder vieler Götter beruht, mögen daneben auch im Volk schamanistische oder fetischistische Anschauungen und Gebräuche sich finden und in den Kreisen der Gebildeten die Tendenz zum Henotheismus oder Monismus hin sich stark geltend machen. Ebenso bezeichnen wir die Religion der Finnen als Schamanismus, weil der Kult sich an frei waltende Geister richtet, trotzdem daß sich daneben eine reich entwickelte auf alten Polytheismus hinweisende Mythologie findet; ferner die Religion der Neger als Fetischismus trotz des beinahe überall vorhandenen Glaubens an einen höchsten Himmelsgott. Innerhalb der polytheistischen Religionen hat man zunächst die indogermanischen und semitischen zu je einer Gruppe zusammenzufassen (s. o.) und die übrigen gesondert zu behandeln, da dort ein historischer Zusammenhang nicht mehr nachzuweisen ist. Die schamanistischen und fetischistischen Religionen sind lediglich nach ethnographischen Gesichtspunkten anzuordnen.

Literatur.

Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Leipzig 1869.
Ders., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., Berlin 1883. 84.
Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, Braunschweig 1880. 83.
Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, Freiburg i. B. 1889.
Burnouf, La science des religions, 2. Aufl., Paris 1872.
Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, deutsche Übers., Straßburg 1874.
Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Bd. I: Über die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen, 2. Aufl., Leipzig 1877.
Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., Leipzig 1885.
F. Müller, Allgemeine Ethnographie, 2. Aufl., Wien 1879.
Ratzel, Völkerkunde, Leipzig 1887. 88.
v. Strauß und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, Heidelberg 1879.
Steude, Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung, Leipzig 1881.
Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions, Paris 1881.
Vernes, L'histoire des religions, Paris 1887.
Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, deutsche Übers., Berlin 1883.
Happel, Das Christentum und die heutige vergleichende Religionswissenschaft, Leipzig 1882.
Wuttke, Geschichte des Heidentums, Breslau 1852. 53.
Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857.
Tiele, Outlines of the history of religion to the spread of the universal religions, 3. Aufl., London 1884. (Aus dem Holländischen übersetzt. Zu warnen ist vor der deutschen Übers. von Weber, 2. Aufl., Prenzlau 1887, da dieselbe von Druckfehlern wimmelt und der Übersetzer mehrfach nicht einmal sein Original verstanden hat.)
Delff, Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion, Leipzig 1883.
Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Freiburg i. B. 1887. 89.
Réville, Histoire des religions, Bd. 1. 2, Paris 1883. 85.
Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, Freiburg i. B. 1885.
Ders., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit, ibid. 1888.
Vinson, Les religions actuelles. Leurs doctrines, leur évolution, leur histoire, Paris 1888.
Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena 1877.
Runze, Sprache und Religion, Berlin 1889.

2. Geschichte der polytheistischen Religionen.

a. Religionen der indogermanischen Völker.

1. **Vorbemerkungen.** Durch die vergleichende Sprachwissenschaft ist es mit voller Sicherheit festgestellt, daß die Völker, die man gewöhnlich als die „indogermanischen" bezeichnet, ursprünglich eine Einheit gebildet haben, und daß alle Einzelsprachen derselben auf eine gemeinsame Ursprache zurückzuführen sind. Es gehören, abgesehen von einigen kleineren Gruppen, zu diesem Stamme die Inder, Iranier, Griechen, Italer, Kelten, Germanen und Slaven. Die Wohnsitze derselben erstrecken sich also in historischer Zeit und bis auf den heutigen Tag von der ostindischen Halbinsel bis zum äußersten Westen Europas, und es ist bemerkenswert, daß sie von dem Gebiete, das sie im Anfange der Geschichte inne hatten, nicht nur nichts eingebüßt haben, sondern dasselbe noch wesentlich durch Auswanderung und Kolonisation ausgedehnt haben über den Norden Asiens, Teile von Afrika und die neue Welt; sowie, daß die ursprünglichen indogermanischen Stämme und Sprachen noch heute bestehen, während die semitischen Sprachen bis auf das Arabische und wenige Reste des Syrischen untergegangen sind. Für die Religionsgeschichte ist es bedeutungsvoll, daß das Christentum, welches auf semitischem Boden entstanden von den Semiten verworfen wurde, von den indogermanischen Völkern Europas angenommen worden ist: daß also der Abschluß der religiösen Entwicklung der Welt, d. h. die Bekehrung der übrigen Völker zum Christentum in die Hände der Indogermanen gelegt ist. Durch Annahme des Christentums sind sie zugleich Träger der Geschichte geworden. Der asiatische Zweig des indogermanischen Stammes ist freilich von dieser Entwicklung ausgeschlossen, da die Inder noch heute in dem alten Heidentum verharren, die Iranier dagegen den Islam angenommen haben.

Man hat mehrfach versucht, innerhalb des Gesamtstammes nach sprachlichen Gesichtspunkten besondere Gruppen nachzuweisen, d. h. die Annahme zu begründen, daß nach der Trennung einzelne Völker noch eine längere gemeinsame Entwicklung hatten. Mit voller Sicherheit lassen sich aber nur zwei große Gruppen unterscheiden: Ostindogermanen (Inder und Iranier) und Westindogermanen, mit Ausnahme der vorderasiatischen Völker sämtlich in Europa wohnend. Diese Scheidung ist nach Ausweis des sprachlichen Materials bereits in sehr früher Zeit erfolgt und es haben erst verhältnismäßig spät, als das Bewußtsein der ursprünglichen Zusammengehörigkeit längst erloschen war, erneute Berührungen zwischen Angehörigen der beiden Gruppen stattgefunden. Doch ist es wahrscheinlich, daß in der Zeit vor der Trennung zwischen einzelnen Teilen der östlichen und der westlichen Gruppe nähere Beziehungen bestanden haben und daß daraus manche Besonderheiten, die wir bei einzelnen Völkern finden, zu erklären sind. Übrigens hat diese Scheidung auch für die Religionsgeschichte große Bedeutung.

Die Ursitze des noch ungetrennten indogermanischen Volkes suchte man früher allgemein in Asien; ich glaube, wir haben auch jetzt noch an dieser

Ansicht festzuhalten trotz alles dessen, was für den europäischen Ursprung der Indogermanen geltend gemacht worden ist. Jedenfalls haben wir zu unterscheiden zwischen den Ursitzen und den Landstrichen, in welchen die Trennung sich vollzogen hat. Dieses letztere Ereignis verlegt man mit großer Wahrscheinlichkeit in die große Ebene nördlich und östlich vom Schwarzen und Kaspischen Meere (etwa vom Oxus bis zum Ister); doch müssen wir annehmen, daß der Trennung noch eine längere gemeinsame Wanderung der Indogermanen vorausgegangen ist, deren Richtung wahrscheinlich von Osten nach Westen ging, also von Asien nach Europa, nicht umgekehrt. Natürlich ist die Trennung nicht als ein einmaliges Ereignis aufzufassen, sondern hat sich allmählich vollzogen, und es mögen noch vielfache Verschiebungen und Rückwanderungen stattgefunden haben, ehe ost- und westindogermanische Völker sich endgiltig von einander schieden.

Mit Hilfe des sprachlichen Materials ist es gelungen, annähernd die Kulturstufe zu bestimmen, auf der die Indogermanen vor ihrer Trennung standen. Auf dieselbe Weise lassen sich nun auch Aufschlüsse gewinnen über die älteste Religion; wie die einzelnen Sprachen auf eine gemeinsame Ursprache zurückzuführen sind und dort ihre Erklärung finden, so werden wir auch für die spätere gesonderte religiöse Entwicklung der Völker die Keime in der Urzeit zu suchen haben. Denn die Annahme, daß die Indogermanen schon vor ihrer Trennung religiöse Anschauungen und gottesdienstliche Gebräuche besaßen, ist an sich schon dadurch nahe gelegt, daß unserer Erfahrung nach ein religionsloses Volk nie und nirgends existiert hat; und sie wird auch bestätigt durch die Ergebnisse der sprachlichen Vergleichung. Durch diese erfahren wir vor allem, daß die Indogermanen einen Himmelsgott verehrten — die Gleichung: skr. Dyaus pitar = griechisch Ζευς πατηρ = lateinisch Juppiter oder Diespiter ist schon oben angeführt. Ob noch andere Götter daneben verehrt wurden und der Himmelsgott danach als oberster Gott anzusehen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, doch ist es wahrscheinlich, daß die Entwicklung des Polytheismus bereits in der Urzeit begonnen hat; wahrscheinlich vor allem deshalb, weil wir der indogermanischen Ursprache wohl schon einen — vielleicht mehrere — Gattungsnamen für „Gott" zuzuschreiben haben. Wir finden zunächst in mehreren indogermanischen Sprachen ein Wort für Gott, das von derselben Verbalwurzel (div oder dyu glänzen) abgeleitet ist, wie der Name Dyaus, nämlich skr. deva, iran. daẹva, (gr. δῖος göttlich), lat. deus, gall. dêvos, lit. diewas, altnord. tîvar Götter. Natürlich können wir nicht wissen, welchen Begriff man in der ältesten Zeit mit diesem Worte verband, aber soviel ist klar, daß damit nur Götter bezeichnet worden sind, nicht niedere Geister, daß also die älteste für uns historisch erreichbare Gestalt der Religion Polytheismus war. Daneben gibt es ein zweites Wort, das aber möglicherweise auf die ostindogermanischen Sprachen beschränkt war, skr. asura zd. ahura; es bezeichnet dasselbe im Unterschiede von deva, welches die göttliche Person in polytheistischem Sinne bedeutet, mehr die geistige Seite des Wesens der Gottheit. Denselben Unterschied finden wir auch im Griechischen: θεός wie deva = persona divina, δαίμων wie asura = numen divinum. Sollte mit asura altnord. âs etymologisch zusammenhängen, so würde auch dies Wort bereits der Ursprache angehört haben. Endlich ist

noch ein dritter Gottesname hier anzuführen, der im Altpersischen und in den slavischen Sprachen vorliegt: altpers. baga altslav. bogŭ. Man hält das slavische Wort für entlehnt aus dem Persischen, doch ließe sich die Übereinstimmung auch aus engerer Verbindung der beiden Völker in der Urzeit erklären. Im Griechischen sind die alten Worte für Gott verloren gegangen und ist dafür θεός eingetreten; ebenso in allen germanischen Sprachen, wo wir an Stelle derselben goth. guth ꝛc. finden. Durch diese Abweichungen wird aber das Ergebnis nicht hinfällig gemacht, daß in der indogermanischen Urzeit bereits ein Gattungsname für Gott existierte. Weshalb derselbe von einzelnen Völkern aufgegeben und durch einen andern ersetzt worden ist, läßt sich natürlich nicht mehr ermitteln. — Ein anderes Resultat, das zunächst für die Entwicklung der sittlichen Anschauungen, aber eben darum auch für die Religionsgeschichte bedeutsam ist, ergibt sich durch die Gleichung: skr. patis-patnî Gatte und Gattin = griech. ποσις-ποτνια (dazu noch lit. patspatì). Man nimmt vielfach an, daß wir für die älteste Zeit dieselben Verhältnisse uns zu denken haben, wie wir sie heute noch bei wilden Völkern vorfinden; daß also in diesem Falle die Stellung der Frau dem Manne gegenüber diejenige einer durch Kauf oder Raub gewonnenen Sklavin gewesen sein müsse. Für die älteste historisch erreichbare Zeit trifft dies nun hiernach nicht zu: bei einem Volke, welches Mann und Frau als „Herr“ und „Herrin“ bezeichnete, konnte die letztere nicht als Sklavin des Mannes gelten, sondern mußte ihm als gleichberechtigte Gehilfin zur Seite stehen; und außerdem erweist sich durch diese Bezeichnungen Monogamie als ursprünglich indogermanische Form der Ehe. Überhaupt weist die Sprachvergleichung nach, daß das Bewußtsein der Familienzusammengehörigkeit schon in der Urzeit sehr entwickelt war, da wir nicht nur für die auf Blutsverwandtschaft beruhenden Beziehungen der Menschen unter einander in der Ursprache Bezeichnungen finden, sondern auch für durch Heirat begründete Verwandtschaft (cf. Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen, Leipzig 1889). Also auch hier zeigen sich andere Anschauungen als bei den wilden Völkern. Natürlich sind Worte wie patis-patnî nur für die Verhältnisse zur Zeit ihrer Entstehung beweisend, und konnten später erhalten bleiben, ohne noch den thatsächlichen Verhältnissen zu entsprechen.

2. Wir beginnen unsere Übersicht mit den Religionen der beiden ostindogermanischen Völker, die man nach dem Namen, mit dem sie sich selbst genannt haben, als die arischen bezeichnet, der Inder und Iranier. Wie die Sprache zeigt, und der aus dem sprachlichen Material zu erschließende Zustand der Religion und Kultur, in welchem diese beiden Völker vor ihrer Trennung sich befanden, müssen dieselben nach ihrer Scheidung von den westindogermanischen Völkern noch eine längere gemeinsame Entwicklung gehabt haben. Manche Thatsachen deuten darauf hin, daß ihre schließliche Trennung hauptsächlich durch Beweggründe religiöser Art veranlaßt war. Jedenfalls läßt sich ein religiöser Gegensatz zwischen den beiden Völkern nicht verkennen: das alte Wort für Gott skr. deva iran. daiva-daeva bedeutet in letzterer Sprache „Dämon“, während das Wort asura-ahura in Indien die Bedeutung „Dämon“ angenommen hat, dagegen in Iran zum Namen des höchsten Gottes geworden ist. Außerdem finden wir indische Götternamen

im Avesta als Namen dämonischer Wesen wieder. Das altindogermanische Wort für Feuer, agni, das in Indien zugleich den Feuergott bezeichnet, fehlt im Iranischen gänzlich und ist durch âtar ersetzt, ein Wort, welches wiederum in Indien fast ganz verschwunden ist. Es ist das um so auffallender, als das Feuer bei allen indogermanischen Völkern eine ganz besondere Bedeutung für den Kult hatte, und die auf den Kult bezüglichen Ausdrücke sonst im Indischen und Iranischen große Übereinstimmung zeigen. Der Kult ist schon vor der Trennung der Arier in Inder und Iranier reich entwickelt gewesen; besonders ist hervorzuheben, daß im Mittelpunkt desselben bei beiden Völkern neben der Verehrung des Feuers der Gebrauch eines Opfertrankes steht (skr. soma zd. haoma altpers. hauma), und daß der Name des letzteren bei beiden zum Namen einer göttlichen Person geworden ist. Die Übereinstimmung erstreckt sich sogar bis auf einzelne beim Opfer verwendete Formeln. Außerdem ergibt die Vergleichung der beiden Religionen, daß die Mythenbildung schon in der urarischen Periode ziemlich weit fortgeschritten war: wir finden eine ganze Anzahl von Mythen, die wenigstens in ihrer Fassung den beiden arischen Völkern eigentümlich sind.

1. Die Religion der arischen Inder (Brahmanismus).

3. Die Arier sind in Indien von Nordwesten her durch das Thal des Kabulflusses eingedrungen und haben zunächst das Gebiet der sieben Ströme d. h. des Indus und seiner Nebenflüsse, das heutige Pendschab, besetzt. Sie trafen dort mit Völkern zusammen, die einer andern Rasse angehörten; als Nachkommen der letzteren haben wir die jetzt auf den Süden der Halbinsel beschränkten Drâvidavölker anzusehen. Von ihren ältesten Wohnsitzen aus breiteten sich dann die Arier nach Osten bis an den Bengalischen Meerbusen und nach Süden bis an das Vindhyagebirge aus; später entsandten sie noch zahlreiche Kolonien nach dem Süden (Dekkhan) in das Gebiet der Drâviḍa und nach Ceylon. Daraus erklärt es sich, daß auch die Drâvidavölker mit Ausnahme einiger Bergstämme, welche ihre Unabhängigkeit bewahrten, durchweg die Kultur und Religion der Arier angenommen haben.

Die Geschichte der indischen Religion teilt man am besten ein in drei Perioden: vedische Religion, Brahmanismus (im engeren Sinne) und Hinduismus. Es lassen sich dieselben zwar nicht genau chronologisch fixieren, sondern wir müssen sie nach der Literatur, in welcher der Charakter der einzelnen Perioden sich darstellt, bestimmen; doch kann man ungefähr annehmen, daß die erste Periode die älteste Zeit bis etwa ins 7. Jahrhundert v. Chr. umfaßt, die zweite von da bis zur Vertreibung des Buddhismus vom indischen Boden reicht und die dritte, der Hinduismus, die gesamte moderne Entwicklung der indischen Religion bis auf unsere Zeit zusammenfaßt. Die älteste Stufe der Entwicklung bezeichnen wir als vedische Religion nach dem Namen der heiligen Schriften, die in dieser Periode entstanden sind und derselben ihr Gepräge aufgedrückt haben. Die Gesamtmasse der heiligen Schriften wird von den Indern als „Veda" d. h. Wissen bezeichnet; wir haben darin zwei Hauptteile zu unterscheiden; mantra, die Sammlungen der heiligen Lieder und Sprüche und brâhmaṇa, Werke, welche sich mit der Erklärung des Opferrituals beschäftigen, namentlich auch damit, den Zusammenhang

zwischen den beim Opfer verwendeten Liedern und Sprüchen und den sie begleitenden Handlungen nachzuweisen. An die Brâhmaṇa schließen sich die Upanishad an, philosophische Traktate, in denen uns die Anfänge der späteren philosophischen Systeme der Inder erhalten sind. Ferner sind hier zu erwähnen die nicht mit zum Veda gerechneten Sûtra (das Wort etwa mit „Kompendium" zu übersetzen), kurze Darstellungen des Rituals nach den einzelnen Opferhandlungen in ihrer Aufeinanderfolge ohne Erklärung oder Deutung derselben. Die ältesten Bestandteile des Veda sind die Sammlungen von Liedern und Sprüchen (Saṃhitâ), deren es vier gibt: Rigveda, der Veda der Lieder; Sâmaveda der Veda der Gesänge, eine Art Choralbuch; Yajurveda, die Sammlung der Opfersprüche; Atharvaveda, eine Zusammenstellung von Liedern und Zaubersprüchen, die erst verhältnismäßig spät und dann auch nicht in allen Teilen Indiens als kanonisch anerkannt worden ist. In den älteren Texten wird überall die Dreizahl der Veda besonders betont. Die Sammlung der Lieder des Rigveda setzt man gewöhnlich ungefähr in das Jahr 1000 v. Chr., doch ist ein Teil derselben zweifellos erheblich älter, sodaß wir die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. als Beginn der vedischen Periode annehmen dürfen; es ist übrigens diese Sammlung nicht zu einem bestimmten religiösen oder Kultuszweck veranstaltet, sondern war nur eine Zusammenstellung des altüberlieferten Liederschatzes, um denselben vor Entstellungen zu schützen, daher haben auch weltliche Lieder und Zauberformeln darin Aufnahme gefunden. Die beiden andern Sammlungen, Sâmaveda und Yajurveda, sind jünger und speziell für das Ritual zusammengestellt; es sind Handbücher zum Gebrauch für die beim Opfer fungierenden Priester, in denen die Verse und Sprüche nach ihrer Folge im Ritual angeordnet sind. Später hat man jede Saṃhitâ einem bestimmten Priester zugeteilt: den Rigveda dem Hotar, der die Lieder zu rezitieren hatte, den Sâmaveda dem Udgâtar, der die die Handlung begleitenden Gesänge auszuführen hatte, den Yajurveda dem Adhvaryu, dem die Vollziehung der eigentlichen Opferhandlungen oblag, endlich den Atharvaveda dem Brahman, dem Priester, welcher die Aufsicht über das ganze Opfer führte. Die einzelnen Saṃhitâ existierten in verschiedenen Rezensionen; an jede schließt sich ein Brâhmaṇa an oder auch mehrere, worin die Thätigkeit des Priesters, der damit zu thun hat, und seiner Gehilfen erklärt wird.

Die religiösen Anschauungen der zweiten Periode, des Brahmanismus, lernen wir nicht, wie die der ersten, aus einer als heilig angesehenen Literatur kennen, sondern sind auf andere Quellen angewiesen. Von größter Wichtigkeit sind hier zunächst die beiden großen Epen, das Râmâyaṇa und das Mahâbhârata; ferner die Gesetzbücher, unter denen vor allem das dem Manu zugeschriebene und das des Yâjñavalkya zu nennen sind; weniger ausgiebig für die Geschichte der Religion ist die übrige weltliche Literatur, die Dramen u. s. w. Den Übergang der vedischen Religion in den Brahmanismus können wir leider in der Literatur nicht verfolgen, es klafft da in der Überlieferung eine Lücke, die sich nur durch Vermutungen ausfüllen läßt. Wahrscheinlich ist es, daß äußere Einflüsse für die Veränderung mit maßgebend gewesen sind, nämlich zunächst die durch das weitere Vordringen der Arier gegebene vielfache Berührung mit den älteren Einwohnern und dann vor allem

die dem Buddhismus vorausgehende Bewegung und das Auftreten des Buddha selbst.

Die dritte Periode, die wir als Hinduismus bezeichnen, ist in der Literatur vertreten durch die Purâna und Tantra. Eine scharfe Grenzlinie gegen die zweite Periode läßt sich hier nicht ziehen, da wir es lediglich mit einer Weiterentwicklung der religiösen Vorstellungen der letzteren zu thun haben, nicht mit einem ganz neuen System. Erst in neuester Zeit treten Bestrebungen auf, die dahin zielen, die alte Religion abzuschaffen und ein neues unter dem Einfluß des Islam und des Christentums entstandenes System an deren Stelle zu setzen.

4. Für die vedische Religion ist es charakteristisch, daß die Naturbedeutung der Götter noch überall vollkommen durchsichtig ist; jeder Gott hat sein bestimmtes Naturgebiet, und alle Naturvorgänge werden als Äußerungen göttlicher Macht angesehen und empfunden. Doch werden die Naturerscheinungen selbst nicht etwa als höhere Wesen angesehen und verehrt, sodaß man von einer fetischistischen Verehrung derselben reden könnte, sondern es sind durchweg persönliche göttliche Mächte, deren Wirksamkeit man in der Natur wahrzunehmen glaubte. Die Inder selbst teilten ihre Götter nach den drei Reichen, in denen sie die Herrschaft übten und ihre Wirksamkeit entfalteten, in drei Reihen: Götter des Himmels, des Luftraums und der Erde. Der Himmel ist die Stätte des Lichtes und in ihm walten die Lichtgötter, von denen alle Wohlthaten den Menschen zukommen; der Luftraum ist das Reich der Gottheiten der meteorologischen Erscheinungen: des Gewitters, Regens, Sturms und Windes, deren Aufgabe es ist, dafür zu sorgen, daß die Gaben der himmlischen Götter, Licht und befruchtender Regen, dem Menschen auch wirklich zu Teil werden und nicht von den Wolkendämonen ihnen entzogen werden. Sie haben daher zum Heil der Menschheit einen beständigen Kampf mit diesen Dämonen zu führen und daraus erklärt es sich, daß die mythologische Entwicklung gerade an diese Götter in weit höherem Grade und weiterem Umfang anknüpft, als an die oberen Götter des Lichtes, die dem Menschen ferner stehen und deren Thätigkeit sich seiner unmittelbaren Wahrnehmung entzieht. Endlich auf Erden waltet ein Gott als Freund und Gast der Menschen, als ihr Beschützer gegen menschliche und dämonische Feinde, nämlich Agni, der Gott des Feuers.

In den vedischen Liedern finden wir noch Spuren älterer Kulte, die zwar zur Zeit als die Lieder gedichtet wurden bereits durch andere verdrängt waren, aber nicht ganz aufgehört hatten. Es sind da zwei Götter zu nennen, von denen der eine in vorvedischer Zeit an der Spitze des ganzen Göttersystems gestanden hatte, der andere wenigstens viel höhere Bedeutung gehabt hatte, als ihm in den Liedern zuerkannt wird, nämlich Dyaus und Trita. Der erstere ist der alte indogermanische Himmelsgott; daß es auch in Indien eine Zeit gab, in welcher er als höchster Gott verehrt wurde, geht aus den Liedern noch deutlich hervor, namentlich daraus, daß ihm vor allem der Titel asura beigelegt wird. Trita war allem Anschein nach ein Gewittergott, der schon der arischen Zeit angehört, da der Name auch im Avesta wiederkehrt; in der vedischen Zeit war er durch Indra verdrängt und wird in den Liedern nur selten erwähnt.

An der Spitze des vedischen Göttersystems stehen in ältester Zeit die sieben Âditya, Götter des Lichtes und als solche von den Gottheiten der einzelnen Lichterscheinungen zu unterscheiden. Die Siebenzahl der obersten Götter findet sich auch bei den Iraniern, ist also als Bestandteil der arischen Religion anzusehen. Übrigens zeigt sich in Indien dasselbe Verhältnis, wie in der iranischen Religion: eigentlich selbständige Bedeutung und hat nur einer unter ihnen, nämlich Varuṇa, der ebenso wie Dyaus Himmelsgott ist. Man hat den Namen des Gottes etymologisch mit griechischem οὐρανος zusammenbringen wollen und ihn erklärt als abgeleitet von einer Wurzel var „umfassen", sodaß er also bedeuten würde „der Allumfassende", doch ist beides sehr zweifelhaft: der etymologische Zusammenhang mit οὐρανος wegen des verschiedenen Suffixes, und die Ableitung von var „umfassen", weil sich noch eine andere sehr passende Etymologie darbietet, wonach Varuṇa „der Wollende, der Herrscher" bedeuten würde. Neben Varuṇa haben die übrigen Âditya nur insoweit Bedeutung, als sie als seine Genossen erscheinen und an seinem Wesen Teil haben. Darauf deuten schon die Namen derselben hin, die eigentlich nur ihre Beziehungen zu einem anderen ausdrücken, oder ganz allgemeinen Sinn haben: Mitra Freund, Aryaman vertrauter Freund, Bhaga Herr, Daksha der Tüchtige, Geschickte, Aṃça etwa Teilhaber. Der Name des siebenten wird in den Liedern überhaupt nicht genannt. In Brâhmanatexten erscheinen acht Âditya, nämlich außer den genannten noch ein Sonnengott Vivasvant; auch die Namen der übrigen werden verschieden angegeben. Der höchste Gott der Inder ist also in vedischer Zeit Varuṇa, und daher finden wir in ihm alle Attribute, die der Gottheit im allemeinen zukommen, vereinigt. Er ist Schöpfer oder wenigstens Ordner, Erhalter und Regierer der Welt, der Urheber wie der natürlichen so auch der sittlichen Weltordnung. An ihn haben sich daher die Übertreter des Sittengesetzes um Vergebung der Sünde zu wenden und er vergibt die Sünde, wenn er reuig darum gebeten wird; sonst sendet er als Strafe der Sünde Krankheit und Tod. Seine erhabene Stellung über den andern Göttern zeigt sich auch darin, daß er nicht wie diese anthropomorphisch vorgestellt wird und daß keine Mythen von ihm im Veda existieren. Aber gerade dieser Umstand, daß er den Menschen ferner stand als die übrigen Götter hat schließlich dazu geführt, daß er durch einen andern Gott, durch Indra, von der obersten Stelle verdrängt wurde; wir können diesen Umschwung in den Liedern des Rigveda noch deutlich wahrnehmen.

Als Mutter der Âditya gilt im Veda Aditi, deren Name als Appellativum „Unendlichkeit" bedeutet; doch ist diese Göttin wohl erst nach ihren Söhnen entstanden und verdankt ihren Ursprung dem Namen der Âditya, welcher seiner Form nach als Metronymicum aufgefaßt werden konnte.

Zu den himmlischen Göttern gehören weiter die Gottheiten der einzelnen Lichterscheinungen, die beiden Açvin (d. h. Reiter), wahrscheinlich Personifikationen des der Morgenröte vorausgehenden Zwielichts, als Helfer in Gefahren und als Ärzte gepriesen; Ushas die Göttin der Morgenröte, dargestellt als eine schöne Jungfrau, die auf ihrem von roten Rossen gezogenen Wagen am Himmel dahinfährt; endlich eine Anzahl von Sonnengöttern, in

denen die verschiedenen wohlthätigen Wirkungen der Sonne personifiziert sind. Mond und Sterne sind in dem vedischen Göttersystem nicht durch göttliche Personen vertreten. Die vedischen Sonnengötter sind folgende: Sûrya (der Leuchtende, der Name ist etymologisch verwandt mit griech. ἥλιος lat. sol) ein Sonnengott von ganz allgemeiner Bedeutung; er fährt auf einem von sieben falben Rossen gezogenen Wagen, überschaut die ganze Welt und sieht die guten und bösen Thaten der Menschen. Der schon genannte Âditya Vivasvant (der Aufleuchtende), ist seinem Namen nach ursprünglich ein Gott der Morgensonne. Savitar (der Antreiber, Beleber) ist der Gott, der durch sein Erscheinen die Menschen zu neuer Thätigkeit weckt, namentlich auch das Zeichen gibt zum Beginn des Opferwerks; daher ist ihm überhaupt aller Anfang geweiht und in späterer Zeit wurde das Studium der Veda mit einem an Savitar gerichteten Verse begonnen. Pûshan (der Gedeihen schaffende) ist ein Beschützer der Heerden; ferner kennt er die Pfade des Himmels und der Erde, beschirmt die Reisenden und geleitet die Seelen der Verstorbenen in die andere Welt. Vishṇu (der Wirkende) repräsentiert die Sonne in ihrem Tageslaufe, daher wird von ihm gerühmt, daß er mit drei Schritten (Aufgang, Zenith, Untergang) die ganze Welt durchmißt. Er hat im Rigveda noch keine hervorragende Bedeutung, dagegen tritt er in den Brâhmaṇa mehr in den Vordergrund und wird überall mit dem Opfer identifiziert. Tvashṭar (der Bildner) ist der Götterkünstler und als seine Werke werden die eiserne Axt des Brahmaṇaspati, der Donnerkeil des Indra, sowie eine kunstvolle Schale für die Götter genannt. Außerdem ist er ein Beschützer der Ehe, er bringt die Gatten zusammen, verleiht Fruchtbarkeit und bildet das Kind im Mutterleibe. In seinem Gefolge befinden sich die drei Ribhu, die wegen ihrer Kunstfertigkeit zu göttlicher Würde erhoben worden sind, und die Götterfrauen.

An der Spitze der Götter des Luftraumes steht Indra, der Gott des Gewitters. Seine Waffe ist der Donnerkeil, mit dem er die Wolkendämonen Vṛitra u. s. w., welche den Menschen die göttliche Gabe, den befruchtenden Regen, vorenthalten wollen, erschlägt und ihre Burgen, in denen sie die Wasser eingeschlossen halten, bricht. Wie er in seinem Bereich den Kampf ausficht gegen die den Menschen feindlichen Dämonen, so wird er auch in irdischen Kämpfen als Helfer angerufen und ist der eigentliche Kriegsgott der vedischen Zeit. Er verleiht den Ariern Sieg über die Ureinwohner des Landes (die schwarze Haut) und steht seinen Verehrern bei in den Kriegen der Arier untereinander. Dafür verlangt er aber auch reichliche Opfer, und zwar nicht solche, die man ihm nur durch die Not gedrungen darbringt, um im einzelnen Fall seine Hilfe zu gewinnen. Besonders muß ihm der Somatrank reichlich gespendet werden, durch den er sich zu seinen Kämpfen stärkt und begeistert, von dem er wohl auch gelegentlich zuviel trinkt. Überhaupt ist Indra, wie kein anderer Gott der älteren Zeit, anthropomorphisch gedacht und selbst menschliche Schwächen und Fehler sind ihm nicht fremd. Als ein Gott, dessen Element der Kampf ist, erscheint er vielfach gewaltthätig, jähzornig, oft geradezu roh; er hat beständig die Hand an der Waffe, bereit jeden niederzuschlagen, der sich ihm in den Weg stellt oder ihm nicht zu Willen ist; selbst die Götter fürchten sich vor ihm und Himmel und Erde

beben, wenn er sich zum Kampfe erhebt. Dabei legt er solches Gewicht auf die Opfer der Menschen, namentlich auf die Darbringung des Soma, daß er beinahe als davon abhängig erscheint. Aus alledem erklärt es sich, daß die Menschen, obgleich überall seine furchtbare Kraft und Macht hervorgehoben wird, doch nicht solche Scheu vor ihm haben, wie vor den übrigen Göttern, sondern sich gern mit ihren Bitten an ihn wenden: er steht ihnen menschlich näher und die Dichter des Veda erlauben sich ihm gegenüber mehrfach einen fast vertraulichen Ton anzuschlagen. Es ist weiter nur natürlich, daß ein solcher Gott allmählich im System eine die übrigen Götter überragende Bedeutung erhielt und die letzteren in den Hintergrund drängte, sodaß er schließlich als der oberste Gott erschien an Stelle des in älterer Zeit höher verehrten Varuṇa. Daher wird auch ihm später die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt zugeschrieben; nur konnte er niemals dieselbe ethische Bedeutung erlangen, wie Varuṇa, und somit ist durch die Zunahme des Indrakultus ein Herabsinken der Religion von ihrer früheren Höhe bezeichnet.

Neben Indra sind als Götter des Luftraums zu nennen zunächst die Marut (die Schimmernden). Sie sind Sturmgötter, die man besonders im Gewittersturm zu vernehmen glaubte, daher Genossen des Indra in dem Kampfe gegen die Wolkendämonen. Ihr Name ist neuerdings (von v. Bradke ZDMG. XL, 349 ff.) etymologisch mit dem lat. Mars Mavors zusammengestellt, indem als Grundform desselben Mavṛit angenommen wurde, doch ist diese Gleichung nicht sicher genug, um sie daraufhin für altindogermanische Gottheiten zu erklären. Als ein Sturmgott ist ferner Rudra (nach Pischel Ved. Stud. I, 55 „der Rote“ bedeutend) anzusehen. In ihm ist vor allem die verheerende und zerstörende Gewalt des Sturmes personifiziert, daher gilt er als ein schrecklicher und zu fürchtender Gott; doch wirkt er auch wohlthätig und ist Heilgott, insofern der Sturm die Luft von Miasmen reinigt. In den Brâhmaṇa tritt besonders die furchtbare und erhabene Seite seines Wesens hervor; später wird er mit Çiva zu einer neuen Gottheit verschmolzen. Gott des Windes ist Vâta oder Vâyu, der ebenfalls als Genosse des Indra erscheint, aber im Veda nicht sehr hervortritt. Endlich ist hier zu nennen der Regen- und Gewittergott Parjanya; den Namen desselben hat man mit dem lit. Perkunas slav. Perûn zusammenstellen wollen, doch sprechen die Lautgesetze gegen eine solche Gleichung.

Der einzige Gott, der auf Erden unter den Menschen weilt, ist Agni, der Gott des Feuers. Er ist der Bote, der von den Menschen zu den Göttern geht und die Opfergaben überbringt, der göttliche Priester, Schützer des Hauses und Feind der auf der Erde dem Menschen nachstellenden Dämonen (rakshas). Man ruft ihn abends an um Schutz für die Nacht und richtet am Morgen zuerst an ihn Loblieder zum Dank für den gewährten Schutz. Agni hat eine dreifache Heimat: im Himmel als das Sonnenfeuer, im Luftraum als Blitz (daher sein Beiname apâm napât Sohn der Gewässer, d. h. der Wolken) und auf Erden als Herd- und Opferfeuer. Es ist übrigens (außer Soma) der einzige Gott, bei dem sich die göttliche Person und das Element nicht von einander trennen lassen: man hat eben das Feuer selbst als ein lebendiges, göttliches Wesen angesehen. In Verbindung mit ihm

werden mehrere halbgöttliche Wesen genannt, nämlich Mâtariçvan, die Bhrigu und die Angiras.

Ganz andern Ursprungs, als die andern Götter, ist der Gott Soma, der, wie schon erwähnt wurde, bereits der arischen Periode angehört. Das Wort bezeichnet ursprünglich eine Pflanze und den daraus gepreßten Saft, der vor allem beim Opfer Verwendung fand, aber in älterer Zeit auch als Getränk und als Arznei diente. Auch die Götter vor allem Indra sind Liebhaber dieses Trankes. Der Gott Soma hatte im System eine hervorragende Bedeutung, sodaß auf ihn die Eigenschaften und Thaten der übrigen Götter übertragen wurden. Ursprünglich ist er ein Heilgott; er verleiht Gesundheit und langes Leben und nach dem Tode ewiges Leben. — Eine Personifikation der priesterlichen Thätigkeit ist Brahmaṇaspati oder Brihaspati, der Herr des Gebetes, der Andacht, natürlich eine spätere Schöpfung ohne große Bedeutung für die Volksreligion. Von späteren Dichtern des Veda werden von ihm dieselben Thaten gerühmt, wie von den andern Göttern, namentlich werden ihm die Heldenthaten des Indra zugeschrieben. Endlich ist noch zu nennen Yama der Sohn des Vivasvant, der als der erste Mensch zuerst den Weg in die jenseitige Welt fand und nun als Fürst im Reiche der Seligen herrscht.

Neben diesen Göttern finden wir noch eine Reihe von niederen Gottheiten und Elementargeistern, die sämtlich mehr für die Mythologie als für den Kult und die Religion Bedeutung haben; dahin gehört Sarasvatî, die die Göttin des gleichnamigen Flusses, und andere Flußgöttinnen; die Gattinnen der Götter Varuṇânî, Indrâṇî, Agnâyî und die Sonnentochter Sûryâ, deren Name schon die spätere Entstehung verrät; Araṇyânî, die Genie der Waldeinsamkeit; Aja ekapâd der einfüßige Treiber, wahrscheinlich ein Sturmgenius; Ahi budhnya die Schlange der Tiefe, ein Gott des Luftreiches; die Gandharva, wahrscheinlich Sturmgottheiten, von halbdämonischem Charakter; die Bhrigu und Angiras, deren Beziehung zu Agni schon erwähnt wurde; endlich die Apsaras, ursprünglich Wassergenien, etwa unseren Feen und Nixen, den griechischen Nymphen entsprechend. Sie alle unterscheiden sich von den Göttern dadurch, daß ihr Wirkungskreis ein viel beschränkterer ist, daß sie keine ethische Bedeutung haben und in dem offiziellen Kult keine Stelle gefunden haben: wie weit sie für die Volksreligion etwa Bedeutung hatten, können wir aus unseren Quellen nicht ersehen.

5. Allen Göttern kommen Wahrheit und Gerechtigkeit als charakteristische Eigenschaften zu, während die Menschen zur Lüge und Ungerechtigkeit geneigt sind. Ferner sind als Attribute der Gottheit zu bezeichnen: Unsterblichkeit, Allwissenheit und übermenschliche Macht. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß der Veda böse Götter nicht kennt; alle Götter erscheinen den Menschen gegenüber als wohlwollend, immer bereit zu helfen und Gaben zu spenden, vorausgesetzt, daß die Menschen ihren Anforderungen entsprechen. Sie sind zwar infolge ihrer eigenen Gerechtigkeit Feinde der Sünde und des Sünders, aber durch reuiges Bitten zu bestimmen, die Sünde zu vergeben. Wir haben schon oben gesehen, daß bei den meisten vedischen Göttern die Verbindung mit einem bestimmten Naturgebiet oder einer Naturerscheinung

noch klar zu Tage liegt; doch beschränkt sich ihre Bedeutung nicht darauf, sondern sie haben von Anfang an ethischen Charakter, und ihre Thätigkeit besteht zum größten Teile in einem bestimmenden Eingreifen in menschliche Verhältnisse und zwar immer zu dem Zweck, das Wohl der Menschen zu fördern. Auch die Mythen, in denen Naturvorgänge dargestellt sind, haben vorwiegend religiöse Bedeutung d. h. nach dem früher bemerkten: sie bringen das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen zum Ausdruck. Die Thaten der Götter sind nicht zufällig und zwecklos, sondern werden im Interesse der Menschen vollbracht. Natürlich richtet sich die Art der Thätigkeit der einzelnen Götter nach dem Naturgebiet, in dem ihr Wirken sich vollzieht; und wir haben dabei zu beachten, daß für die mythologische Anschauung die Gleichung gilt: Licht = Wohlbefinden, Leben, Freiheit, Wahrheit, Heiligkeit; dagegen Dunkel = Ungemach, Tod, Gebundenheit, Lüge, Sünde. Daher sind es vor allem die Götter des Lichtes und der Lichterscheinungen, von denen man Wohlsein, Befreiung aus Not und Gefahr, ewiges Leben, Vergebung der Sünde erwartet. Aber die mythologische Anschauung ist nicht die ältere.

Der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis findet mythologisch seinen Ausdruck darin, daß den Göttern Dämonen gegenüberstehen. Die Thätigkeit derselben besteht nicht darin, daß sie etwa die Menschen zur Sünde zu verführen und von den Göttern abwendig zu machen sich bestreben, sondern nur darin, daß sie dieselben soviel wie möglich materiell zu schädigen und ihnen die Wohlthaten der Götter vorzuenthalten versuchen. Diese Dämonen sind den Göttern nicht gleich an Macht, sondern müssen stets im Kampfe unterliegen, sobald die letzteren zum Schutze der Menschen ihnen entgegen treten. Auch Krankheiten werden auf dämonischen Einfluß zurückgeführt; man schützte sich dagegen vielfach durch Zaubersprüche.

6. Ganz anders, als im Veda, stellt sich das Göttersystem in der zweiten Periode, im Brahmanismus, dar. Die alten vedischen Götter haben zum größten Teil ihre Bedeutung verloren und es sind neue an ihre Stelle getreten; vor allem aber hat sich die Gesamtanschauung über das Wesen der Götter bedeutend geändert. Dieselben erscheinen jetzt nicht mehr in enger Verbindung mit einem bestimmten Naturgebiet, sondern sind in viel höherem Grade, als das früher der Fall war, anthropomorphisch gedacht. Während wir im Veda nur wenige Göttinnen finden und während dort das Verhältnis von Göttern und Göttinnen noch keine mythologische Bedeutung hat, ist nun die mythologische Entwicklung weiter fortgeschritten: es gibt Göttergenealogien und die weiblichen Gottheiten treten mehr in den Vordergrund.

An der Spitze des neuen Göttersystems stehen die drei großen Götter Brahman, Vishnu, Çiva, zusammengefaßt als trimûrti (der Dreigestaltige). Der erste derselben, Brahman, ist eine völlige Neuschöpfung, eine Verkörperung des priesterlichen Systems; Vishnu haben wir schon als vedischen Sonnengott kennen gelernt, doch mit weit geringerer Bedeutung, als sie ihm nun beigelegt wird; in Çiva ist der vedische Rudra mit verschiedenen Elementen von teilweise unarischem Ursprung verschmolzen. Nach der Theorie gebührt Brahman die oberste Stelle: er gilt als Schöpfer und Regierer der Welt, Vater und Oberherr der übrigen Götter und Lenker des Schicksals der Menschen; doch hat er thatsächlich für das religiöse Bewußtsein der Inder

nur geringe Bedeutung. Schon in alter Zeit war wohl die Zahl seiner besonderen Verehrer gering und später hat er weder Tempel, noch Feste, noch sonstigen Kult. Seine Gattin ist Sarasvatî, ursprünglich Flußgöttin, dann Göttin der Rede. Bildlich wird Brahman mit vier Köpfen dargestellt, die auf die vier Veden gedeutet werden. Viel wichtiger sind die beiden anderen Götter. Vishṇu gilt vorzugsweise als Erhalter der Welt und er ist zu diesem Zweck mehrfach in verschiedener Gestalt auf der Erde erschienen. Gewöhnlich werden zehn Inkarnationen des Vishṇu gezählt (skr. avatâra das Herabsteigen, Herabkunft). Als Fisch erschien er, um Manu aus der großen Flut zu retten, oder um den Dämon Hayagrîva, der die Veden gestohlen hatte, zu besiegen. Als Schildkröte trug er bei der Quirlung des Milchmeeres den Berg Mandara. Als Eber holte er die Erde wieder herauf, die von dem Dämon Hiraṇyâksha ins Meer versenkt worden war. Als Mannlöwe (narasiṃha, halb Mensch, halb Löwe) besiegte er den Dämon Hiraṇyakaçipu, der von Brahman die Gabe erhalten hatte, daß ihn weder ein Gott, noch ein Mensch, noch ein Tier töten könnte, und darauf vertrauend die Herrschaft über die drei Welten an sich gerissen hatte. Als Zwerg beraubte er den Bali der Herrschaft über die drei Welten. Als Paraçurâma (Râma mit der Axt) vernichtet er die Kriegerkaste, die den Brahmanen nicht mehr unterthan sein wollte. Als Râma besiegte er den Dämon Râvaṇa und als Kṛshṇa den Kaṃsa. Als Buddha verführte er Dämonen und gottlose Menschen, die Veden zu verachten und den Dienst der Götter zu vernachlässigen, um dieselben so ins Verderben zu stürzen. Endlich als Kalki wird er am Ende dieser Weltperiode wieder erscheinen, um alle Bösen endgiltig zu vernichten nnd ein neues Zeitalter der Gerechtigkeit und Wahrheit herbeizuführen. — Vishṇu's Gattin ist Lakshmî oder Çrî, die Göttin des Glücks und der Schönheit. — In der Person des dritten Gottes, des Çiva, sind wie schon erwähnt verschiedene Elemente verschmolzen. Als Personifikation der zerstörenden Macht der Natur heißt er Rudra oder Mahâkâla und seine Gattin ist Kâlî. Unter den Namen Çiva (oder Çaṃkara, Çaṃbhû) repräsentiert er die zeugende Kraft der Natur und sein Symbol ist der Stier oder der Phallus (linga). Der Name seiner Gattin ist Umâ oder Jaganmâtar (Mutter der Welt). Drittens ist er als Mahâyogin (großer Asket) das Prototyp aller Asketen. Als Bhairava (der Furchtbare) oder Bhûteçvara (Herr der Gespenster) ist er ein dämonisches Wesen; mit einem Tigerfell bekleidet, von Schlangen umwunden und mit einem Halsband von Totenschädeln haust er, umgeben von Dämonenscharen auf Begräbnisstätten. Seine Gattin ist Durgâ, die Tochter des Himâlaya, ebenfalls dämonischer Natur. Endlich ist Çiva auch Repräsentant üppigen Lebensgenusses; als solcher lebt er mit seiner Gattin Pârvatî im Himâlaya, von Zwergen umgeben und sich hauptsächlich an Tanz und Trunk ergötzend. Bildlich wird er dargestellt mit einem dritten Auge mitten auf der Stirn, oder mit fünf Köpfen.

Als Sohn des Vishṇu gilt Kâma, der Liebesgott; Söhne des Çiva sind Ganeça, der Gott der Klugheit und Schützer des Hauses, und Kârtikeya oder Skanda, der Kriegsgott. Neben den drei oberen Göttern stehen die vier, später acht, Weltenhüter (lokapâla), nämlich die alten vedischen

Götter: Indra, Agni, Varuṇa (als Wassergott und Hüter des Westens), Yama (Todesgott, Hüter des Südens), Sûrya, Soma (als Mondgott) und Vâyu. Als achter kommt dazu ein neugeschaffener Gott, Kubera, der Gott des Reichtums.

In der dritten Periode, im Hinduismus, finden wir dasselbe Göttersystem; nur tritt hier die Scheidung in Verehrer des Vishṇu (Vaishṇava) und solche des Çiva (Çaiva), die schon in der zweiten Periode begonnen hatte, immer schärfer hervor. Daneben existieren zahlreiche Verehrer der Gattinnen der beiden Götter, die sogen. Çâkta oder Tântrika.

7. Der Verkehr der Menschen mit den Göttern vollzieht sich in Opfer und Gebet; die Inder haben keine Mittel, den Willen oder die Stimmung der Götter zu erforschen, es gibt hier keine Institution, die sich den Orakeln der Griechen oder dem Auguralwesen der Römer vergleichen ließe. Zwar thaten auch nach dem Glauben der Inder die Götter gelegentlich ihren Willen durch Zeichen kund, namentlich durch meteorologische Erscheinungen und Träume, und es mußte auf solche Zeichen geachtet werden, aber der Mensch konnte sie nicht von den Göttern fordern. Das Opfer hat bei den Indern den Charakter eines Tributs, der den Göttern dargebracht wird, teils um sich ihres Beistandes zu versichern und Gaben von ihnen zu erlangen, teils um für empfangene Wohlthaten sich dankbar zu bezeigen. In der älteren Zeit finden wir noch Bitt- und Dankopfer neben einander, dagegen scheint das Sühnopfer völlig zu fehlen. Das Opfer war überall von Gebet begleitet, in welchem der Zweck desselben seinen Ausdruck fand; natürlich wurde von den Indern auch sonst gebetet und einige Lieder des Veda waren offenbar ursprünglich nicht nur für die Verwendung beim Opfer bestimmt, aber wir kennen in der Hauptsache nur das liturgische Gebet, Lied oder Spruch, und können nur über dessen Bedeutung urteilen. Nach der älteren Auffassung sollte das Opfer ein Ausdruck der richtigen Stellung des Menschen den Göttern gegenüber sein und es wurde daher mit Nachdruck die rechte Gesinnung des Opfernden gefordert; später und zwar bereits innerhalb der vedischen Periode — vollzieht sich ein bemerkenswerter Umschwung in den Anschauungen über die Bedeutung des Opfers. Nicht auf der frommen Gesinnung dessen, der das Opfer darbringt, beruht der Erfolg desselben, sondern auf der richtigen Darbringung: auf der peinlichen Befolgung aller Vorschriften über die zu vollziehenden Handlungen und der richtigen Rezitation der Lieder und Sprüche; der kleinste Fehler kann das Ganze unwirksam machen. Es ist also der Erfolg völlig in die Hand der das Opfer ausführenden Priester gelegt. Die Erfüllung seiner Wünsche erwartet der Mensch nicht mehr von den Göttern, sondern glaubt sie durch die magische Gewalt des Opfers unmittelbar erlangen zu können. Die Götter selbst müssen opfern, wenn sie irgend etwas erreichen wollen: dem Opfer verdanken sie ihre göttliche Macht und Würde und Sieg über die Dämonen, mit Hilfe des Opfers haben sie die Welt geschaffen und halten sie die Ordnung der Welt aufrecht. Als Zweck des Opfers im Ganzen wird Erlangung der himmlischen Welt bezeichnet, d. h. der Mensch glaubt dadurch den Göttern gleich werden zu können; daneben gibt es eine ganze Reihe von Opfern, die dazu dienen, dem Menschen irdisches Wohlergehen und materielle Vorteile zu ver-

schaffen. Mit dieser ganzen Entwicklung hängt es zusammen, daß in den Ritualtexten das Dankopfer gänzlich fehlt: es gibt nur noch Bittopfer, oder vielmehr Wunschopfer, magische Handlungen, durch welche man Erfüllung aller Wünsche erlangt. In gleicher Weise ist das liturgische Gebet zur bloßen magischen Formel herabgesunken. Die alles überwiegende Bedeutung des Opfers ist für die Religion der Inder verhängnisvoll geworden: es erklärt sich daraus die übermäßige Machtstellung der Priesterkaste und die schon früh eingetretene Erstarrung der Religion in totem Formelwesen.

Die vedische Zeit kannte weder Tempel noch Götterbilder, der Kult vollzog sich unter freiem Himmel an besonders für den einzelnen Fall hergerichteten Opferplätzen. Die Götter schaute man noch in den Naturerscheinungen und bedurfte keiner Bilder oder Symbole derselben; man verehrte sie, so oft man ihr Wirken zu spüren glaubte, also die Ushas bei Anbruch der Morgenröte, den Sonnengott bei Aufgang der Sonne u. s. w. Erst später, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Buddhismus, hat man begonnen, Götterbilder aufzustellen und Tempel als Wohnstätten der Götter zu bauen. Wirklicher Götzendienst, d. h. fetischistische Verehrung der Bilder an Stelle der Götter, gehört erst der letzten Periode der Entwicklung an.

8. Es ist schon erwähnt worden, daß nach vedischer Anschauung das Sittengesetz auf den höchsten Gott als Urheber zurückgeführt wurde: wir finden also da Religion und Moral in engstem Zusammenhang. Die Pflicht des Menschen war es, zunächst die rechte Herzensstellung den Göttern gegenüber zu bewahren: an ihre Macht zu glauben, Vertrauen zu ihnen zu haben und das Gefühl der eigenen Abhängigkeit von der Gottheit nicht zu verlieren; ferner im Dienste der Götter sich eifrig zu erweisen, und endlich die sittlichen Gebote, die zugleich göttliche Satzungen waren, zu halten. Als Lohn für seine Frömmigkeit und sein sittliches Verhalten war ihm schon auf Erden Wohlsein und Glück in Aussicht gestellt, und nach dem Tode ein seliges Leben in Gemeinschaft der Götter. Die Übertretung der sittlichen Gebote wird als Sünde, d. h. als Auflehnung gegen den göttlichen Willen aufgefaßt. Außer den Geboten und Verboten, die überall sich finden und ohne welche ein friedliches Zusammenleben von Menschen überhaupt nicht möglich ist, enthält der Veda noch andere, die darüber hinaus sittliche Anforderungen an den Menschen stellen: Unter besonderem göttlichen Schutze standen Arme, Schwache und Unterdrückte, Gäste, und danach hatte sich das Verhalten ihnen gegenüber zu richten. Außerdem werde von dem Menschen verlangt: Wahrhaftigkeit, Treue gegen Verwandte, Freunde und Stammesgenossen, sowie gegen den Fremden, der als Gast nahte, Ehrlichkeit — besonders auch im Spiel, dem die Inder leidenschaftlich ergeben waren —, Freigebigkeit gegen die Priester. Die Ehe ist monogamisch, und die Frau hat in älterer Zeit eine würdigere Stellung neben dem Manne als später; das letztere zeigt sich namentlich darin, daß sie am Opfer Anteil hat.

In der späteren Zeit ändern sich die Anschauungen über die Bedeutung der sittlichen Gebote und Verbote: das Ziel des Strebens soll nicht mehr Erlangung irdischer und himmlischer Glückseligkeit sein — wenigstens wird das als ein niederer Standpunkt angesehen —, sondern Wiedervereinigung mit der Weltseele (âtman oder brahman) d. h. Aufhören der individuellen

Existenz, oder Vernichtung der Existenz überhaupt. Die Mittel dazu sind: das durch geistige Versenkung gewonnene Wissen von der Identität der Einzelseele und der Weltseele, völlige Abwendung von den Dingen der Außenwelt, Befreiung von sinnlichen Bedürfnissen und Leidenschaften. Das Sittengesetz muß nicht deshalb gehalten werden, weil es göttlichen Ursprungs ist und der Mensch infolge seiner Abhängigkeit von den Göttern verpflichtet ist, es zu halten, sondern weil die Nichtbefolgung desselben ihm Schaden bringt, die Ereichung des höchsten Zieles vereitelt. Diese Anschauungen sind das Ergebnis eines völligen Umschwungs, der in der gesamten religiösen Weltanschauung sich bemerklich macht. Die Existenz der Götter wird zwar nicht geleugnet, es wird ihnen auch noch übermenschliche Macht und Glückseligkeit zugeschrieben, aber sie gelten nur noch, wie die Menschen und Tiere und alle Dinge, als Glieder in der Kette der Erscheinungen; alles Geschehen vollzieht sich nicht nach freiem Ratschluß der Götter, sondern nach einem ewigen unabänderlichen Weltgesetz, dem die Götter selbst unterworfen sind. Die letzten Konsequenzen dieser Entwicklung hat dann der Buddhismus gezogen.

9. Überall mußte sich den Menschen die Beobachtung aufdrängen, daß Lohn und Strafe in diesem Leben niemals in der Weise erfolgen, daß sie in richtigem Verhältnisse ständen zu dem Thun des Menschen. Man mußte also die Vergeltung in ein Jenseits verlegen, in ein Leben nach dem Tode. Daher finden wir in allen Religionen mehr oder weniger ausgeführte Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode, und alle stimmen darin überein, daß der Tod nicht den Abschluß bildet.

Im Veda begegnet uns in ältester Zeit die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen in das Reich des Yama gelangen, das im Himmel gelegen ist; Vishṇu's höchste Fußstapfe, d. h. eben der obere Himmel, wird als Sitz der Seligen bezeichnet. Von diesem Reiche haben wir in einem vedischen Lied eine ausführlichere Schilderung, aus der sich ergibt, daß man sich die Seelen als mit einem neuen Körper bekleidet denken mußte, damit sie die Wonnen, die ihnen dort bevorstanden, auch genießen konnten. Das Jenseits ist von der Welt der Lebenden geschieden, doch führt ein Weg hinüber, der von zwei scheckigen vieräugigen Hunden bewacht wird, sodaß kein Unwürdiger in das Reich der Seligen gelangen kann. Die Verstorbenen blieben in beständiger Verbindung mit ihren auf der Erde zurückgelassenen Angehörigen als Schutzgeister ihrer Familie; man bezeichnete sie als die „Väter" oder „göttlichen Väter" und lud sie gleich den Göttern zu persönlicher Teilnahme an den Opfern ein. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so ist es doch selbstverständlich, daß nur diejenigen, die den Geboten der Götter gemäß gelebt hatten, nach dem Tode in das Reich des Yama eingehen konnten — schon die Bewachung des Weges deutet darauf hin —; über das Schicksal der Gottlosen erfahren wir nichts bestimmtes, nur gelegentlich ist die Rede von einem tiefen Abgrund oder von unendlicher Finsternis, in die sie fallen müssen. Von Höllenstrafen handelt wie es scheint eine Erzählung in den Brâhmana. Schon in vedischer Zeit wird Yama zum Todesgott und noch später zum Fürsten der Hölle. Himmel und Hölle haben aber in der späteren Zeit eine wesentlich andere Bedeutung, als früher: sie sind nicht mehr Stätten ewigen Verweilens und endgiltiger Vergeltung, sondern vor-

übergehenden Aufenthalts. Das ganze Denken und auch der religiöse Glaube der späteren Inder wird von dem Satz beherrscht, daß jede Ursache ihre Wirkung, jede Wirkung ihre Ursache hat; und daß die Wirkung sich nicht weiter erstrecken kann als die Ursache: es kann also nicht für zeitliches Verhalten ewige Vergeltung erfolgen. Wenn das Verdienst erschöpft ist, hört auch der Lohn auf, ebenso die Strafe, wenn das böse Thun gebüßt ist; die Seele muß dann in einem neuen Körper von neuem ihre Laufbahn beginnen. Wenn den Inder unverschuldetes Mißgeschick trifft, sieht er das als Strafe für in einer früheren Existenz begangene Sünden an, und wenn Jemand sich unverdienten Glückes erfreut, gilt das als Frucht der guten Werke eines frühern Lebens. Gutes und böses Thun führt in gleicher Weise zur Wiedergeburt, das höchste Ziel des Menschen aber ist die Befreiung von der Wiedergeburt (moksha). Alle philosophischen Systeme der Inder sehen es als ihre Aufgabe an, dem Menschen den Weg, der zur Befreiung führt, zu zeigen.

10. Nachdem wir die ältere Entwicklung der indischen Religion kurz skizziert haben, müssen wir noch einen Blick werfen auf die heutigen religiösen Zustände Indiens. Seit der Vertreibung des Buddhismus hat der Brahmanismus die unbestrittene Herrschaft über das ganze Land, auch die Dravidavölker im Süden der Halbinsel haben wenigstens äußerlich den brahmanischen Kult angenommen, wenn sie ihn auch vielfach mit Elementen ihrer eigenen Religion vermischt haben. Das Göttersystem ist noch im wesentlichen dasselbe, wie es sich in der zweiten Periode herausgebildet hat, und auch der Kult hat die alte Form bewahrt, nur daß die größeren Opfer immer seltener werden. Der Veda gilt noch heute als heilige Schrift, freilich ohne deshalb Grundlage des religiösen Glaubens zu sein; es ist für die jetzigen Inder mehr eine Sammlung magischer Formeln, die man beim Kult verwendet. Für das religiöse Leben sind die jährlichen Feste, die zur Erinnerung an die Geburt oder an ein hervorragendes Ereignis aus dem Leben eines Gottes gefeiert werden, von großer Bedeutung. Bei der großen Masse des Volkes ist die Verehrung der Götter zum Götzendienst entartet, während die Gebildeten zum großen Teil einer, atheistischen oder pantheistischen, philosophischen Weltanschauung huldigen. Tempel der Götter finden sich überall im Lande, teilweise solche von großer Pracht und bedeutendem Reichtum; außerdem sind zahllose Kapellen und Idole allenthalben errichtet. In bezug auf das religiöse Leben unterscheiden die Inder drei Stufen: auf der untersten stehen diejenigen, welche noch dem Zerimonienwesen, der Verehrung der Götter und dem Götzendienst ergeben sind; höheres Verdienst erwirbt man sich durch mühselige Wallfahrten und durch Selbstpeinigungen; die höchste Stufe, auf der allein das letzte Ziel zu erreichen ist, während die beiden andern Wege nur zur Erlangung von Glückseligkeit führen können, ist bezeichnet durch gänzliche Abwendung von allem Irdischen und geistige Versenkung.

Mehr oder weniger im Gegensatz zu der herrschenden Religion sind in neuerer Zeit religiöse Bewegungen in Indien entstanden, die zu selbständigen Bildungen geführt haben. Zunächst ist die Religion der Sikh zu nennen, gestiftet von N â n a k (1469—1538), deren heilige Schrift der Âdi-Granth ist. Die Sikh waren zuerst eine philosophische, dann eine religiöse Sekte,

doch gewannen sie frühzeitig durch ihre beständigen Kämpfe mit den Muhammedanern auch politische Bedeutung. Bis 1708 stand an der Spitze derselben ein geistliches Oberhaupt, der Guru; danach gründeten sie eine weltliche Monarchie, die unter Ranjit Singh (1799—1839) einen großen Teil des nördlichen Indien umfaßte, aber sehr bald verfiel. 1845 wurde das Reich von den Engländern erobert, doch lebt der alte kriegerische Geist noch heute in den Sikh fort; sie sind die besten und zuverlässigsten Soldaten der englisch-indischen Armee und ihnen hatten die Engländer vorzugsweise die schnelle und glückliche Beendigung des indischen Aufstandes von 1857 zu danken. Ihre Hauptlehren sind die von der Einheit der Gottheit (Brahm), von der Seelenwanderung und von dem nirbân, d. h. der Wiedervereinigung mit dem Brahm als Ziel des Menschen.

Unter dem Einfluß des Islam und des Christentums, resp. des englischen Deismus, ist die „theistische" Bewegung in Indien entstanden. Dieselbe begann 1816 mit der Gründung der Âtmîya Sabhâ durch Râmmohun Roy; 1844 folgte die Gründung des Brâhma Samâj, der den Zweck verfolgte, die alte Religion durch Abschaffung des Polytheismus, des Götzendienstes und aller damit zusammenhängenden abergläubischen Gebräuche zu reformieren und einen reineren Gottesdienst einzuführen; endlich 1866 gründete Keshab Chander Sen den Brâhma Samâj von Indien, der völlig mit den alten Überlieferungen brach und ganz neue religiöse Ideen an deren Stelle setzte. Gegenwärtig sind theistische Gemeinden über ganz Indien zerstreut, doch ist es nicht wahrscheinlich, daß die neue Bewegung ihren Zweck, die alte Religion zu stürzen, erreichen wird; auf keinen Fall ist sie geeignet, den Sieg des Christentums über das brahmanische Heidentum zu erleichtern oder zu beschleunigen.

Literatur:

Wurm, Geschichte der indischen Religion, Basel 1874.
Barth, Les religions de l'Inde (in der Encyclopédie des sciences religieuses von Lichtenberger, auch besonders erschienen).
Monier Williams, Hinduism. London, Society for promoting Christian knowledge, 1880.
Max Müller, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India. Hibbert Lectures 1878. Deutsche Übersetzung Straßburg 1880.
Muir, Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, 2. Aufl., London 1868—70.
Kaegi, Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder, 2. Aufl., Leipzig 1881.
Bergaigne, La religion védique, Paris 1878—83.
Lassen, Indische Altertumskunde, Bd. I. II., 2. Aufl., Leipzig 1867. 74. Bd. III. IV. Bonn 1858. 61.
Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Übersetzt von Cappeller, Leipzig 1884.
H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879.
v. Schröder, Indiens Kultur und Literatur in historischer Entwicklung, Leipzig 1887.
Monier Williams, Indian Wisdom, 3. Aufl., London 1876.
Duncker, Geschichte des Altertums, Bd. III.
Benfey, Indien (in Ersch und Gruber's Encyklopädie).
Weber, Indische Literaturgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1876. Nachtrag dazu 1878.
Ziegenbalg, Genealogie der Malabarischen Götter (geschrieben 1713) herausgeg. von Germann. Madras 1867.
Trumpp, Die Religion der Sikhs, Leipzig 1881.
Monier Williams, Indian Theistic Reformers. JRAS. N. S. XIII, p. 1. 281.
Mozoomdar, The life and teachings of Keshub Chunder Sen. Kalkutta 1887.

2. Der Buddhismus.

11. Im vorangehenden Abschnitt sind kurz die Veränderungen dargestellt, die innerhalb der indischen Religion im Verlauf ihrer Entwicklung sich vollzogen haben, und es ist dabei mehrfach auf den Einfluß hingewiesen worden, den die Philosophie auf die religiösen Anschauungen geübt hat. Dieser Einfluß erstreckt sich aber nur auf einzelne Punkte, das religiöse System im Ganzen ist nicht dadurch umgestaltet worden; ebensowenig hat die Philosophie zu einer Lostrennung von der alten Religion und zu einer religiösen Neugestaltung geführt, sondern ihre Lehren blieben auf den engen Kreis der Schule beschränkt. Daraus erklärt sich die eigentümliche Erscheinung, daß philosophische Systeme, obgleich sie mit den religiösen Anschauungen in Widerspruch standen, doch als orthodox galten, solange sie die herrschenden Formen nicht antasteten und die Macht der Priesterschaft nicht gefährdeten. Erst im Buddhismus vollzog sich die Loslösung von der brahmanischen Religion und die Gründung einer neuen selbständigen Religionsgemeinschaft. Derselbe ist in seiner ursprünglichen Gestalt nicht ein religiöses, sondern ein philosophisches System, und seine Grundanschauungen sind dieselben, die schon vor seinem Auftreten in der indischen Philosophie die herrschenden waren; sein Endziel ist ebenfalls die Befreiung von der Wiedergeburt und damit von der mit Leiden verknüpften Existenz. Von den brahmanischen Philosophen unterscheidet sich der Buddha dadurch, daß er mit aller Energie die praktischen Folgerungen aus den Grundanschauungen zieht: er verwirft alles, was zur Erreichung jenes letzten Zieles nicht dienlich ist, nämlich die Autorität des Veda, den ganzen Opfer- und Zeremoniendienst, die Verehrung der Götter und die soziale Einrichtung der Kasten. Außerdem will er seine Lehre nicht auf einen kleinen Kreis von Schülern beschränkt wissen, sondern wendet sich mit seiner Predigt an das ganze Volk und bedient sich dabei nicht wie die Philosophen des dem Volke unverständlichen Sanskrit, sondern der zu seiner Zeit gesprochenen Sprache. Diejenigen, die seine Lehre annehmen, vereinigt er zu einer geschlossenen Religionsgemeinschaft, welche nach eigener Verfassung lebt und von dem Kult der alten Religion sich fernhält. Wir haben hier das einzige Beispiel, daß innerhalb einer heidnischen Religion ein neues religiöses System entsteht, welches im Kampfe mit der Volksreligion, aus der es herausgewachsen ist, sich entwickelt und sich behauptet und endlich die Schranken der Nation durchbrechend sich zu andern Völkern verbreitet.

Der Buddhismus gehört also einerseits zu den Religionen, welche auf einen persönlichen Stifter zurückgeführt werden (und heilige Schriften besitzen), andererseits zu den universalen oder wenigstens internationalen Religionen. In bezug auf den Wert der Nachrichten, die wir in den heiligen Schriften der Buddhisten über die Person und das Leben des Stifters haben, sind die Anschauungen geteilt. Einige neuere Forscher (Senart, Kern) sprechen denselben jeden geschichtlichen Wert ab und wollen sie rein mythologisch auffassen, indem sie sie für Bestandteile eines alten Sonnenmythus erklären. Dagegen hat Oldenberg mit Recht geltend gemacht, daß wir bei Beurteilung der Überlieferung nicht von den nordbuddhistischen Quellen ausgehen dürfen, da dieselben durch zahllose legendarische Zusätze erweitert und entstellt sind, sondern daß wir uns zunächst an die auf Ceylon erhaltenen Pâlischriften zu

wenden haben, in welchen noch annähernd die ursprüngliche Fassung der Überlieferung vorliegt. Hier gewinnen wir den Eindruck, daß der Darstellung geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen, und sind danach berechtigt, wenigstens eine Reihe von Thatsachen als hinreichend beglaubigt für die geschichtliche Betrachtung zu verwerten.

Die heiligen Schriften der südlichen Buddhisten sind im Pâli, einem nordindischen Dialekte, verfaßt und sind vereinigt in dem Tripitaka (Dreikorb) nämlich Vinaya Piṭaka, das die Regeln und Vorschriften für die Mönche enthält; Sutta Piṭaka, eine Sammlung von Aussprüchen des Buddha, Erzählungen aus seinem Leben und aus seinen früheren Existenzen, und von didaktischen Poesien; Abhidhamma, die Metaphysik des Buddhismus. Diese Schriften sind von Nordindien nach Ceylon gebracht worden, und zwar in verhältnismäßig früher Zeit. Der Kanon der nördlichen Buddhisten ist zwischen 100 und 400 n. Chr. redigiert; die Hauptschriften desselben werden auf Nâgârjuna zurückgeführt. Dieselben sind ursprünglich in Sanskrit abgefaßt und später ins Tibetische und Chinesische übersetzt worden. Als Hauptschriften sind zu nennen: Lalita Vistara, eine poetische Beschreibung des Lebens des Buddha bis zur Erlangung der Buddhawürde, Prajñâpâramitâ (Vollendung der Erkenntnis) und Saddharmapuṇdarîka (Lotus des guten Gesetzes). In Tibet sind die kanonischen Schriften zusammengefaßt im Kandschur, die Kommentare dazu und die spätere religiöse Literatur im Tandschur.

12. Der Stifter der Religion wurde ums Jahr 560 v. Chr. zu Kapilavastu im nordöstlichen Indien geboren. Seine Eltern waren Çuddhodana, ein reicher Adeliger aus dem Geschlechte der Çâkya, und Mâyâ; er gehörte also seiner Herkunft nach der Kriegerkaste, nicht den Brahmanen, an. Erst die spätere Legende macht ihn zu einem Königssohn und berichtet von seiner wunderbaren Empfängnis und Geburt, wie sie überhaupt den Bericht über seine Jugendzeit mit allerhand Wundererzählungen ausschmückt, die der älteren Überlieferung fremd sind. Der eigentliche Name des späteren Buddha war Siddhârtha. Schon früh scheint sich bei ihm Überdruß an den weltlichen Freuden und Beschäftigungen und Neigung zur Askese und zu beschaulichem Leben gezeigt zu haben; dieselbe führte schließlich dazu, daß er im Alter von 29 Jahren Heimat und Familie verließ und sich zunächst philosophischen Studien, dann, als er erkannte, daß er auf diesem Wege das ihm vorschwebende Ziel nicht erreichen könnte, strenger Askese ergab. Als Asket nahm er den Namen Gautama an; daneben wurde er Çâkyamuni (der Asket aus dem Geschlechte der Çâkya) genannt. Diese Zeit der Vorbereitung dauerte sieben Jahre. Schließlich kam er zu der Überzeugung, daß auch durch die strengste Askese der Mensch die Erlösung nicht erlangen kann, sondern daß nur geistige Versenkung zum Ziel, zur Erkenntnis der Wahrheit führt. Endlich in einer Nacht, die er am Ufer des Flusses Nairanjanâ unter einem Baume sitzend zubrachte, wurde ihm die gesuchte Erleuchtung zu Teil; er erkannte die Ursache des Leidens und den Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt und überschaute alle Phasen seiner bisherigen Entwicklung durch alle früheren Existenzen hindurch. Der Baum heißt seitdem Bodhibaum, d. h. Baum der Erleuchtung. Er selbst nannte sich von nun an den

24*

Buddha (den Erleuchteten) oder Tathâgata (der das Ziel erreicht hat, den Vollendeten). Nachdem er die vollkommene Erkenntnis gewonnen hatte, verweilte er noch viermal sieben (nach späterer Erzählung siebenmal sieben) Tage unter dem Bodhibaum; darauf machte er sich auf, um der Welt die Lehre von der Erlösung zu verkünden. In der späteren Legende ist natürlich dieser entscheidende Wendepunkt im Leben des Religionsstifters von zahlreichen Wundern begleitet; alle Götter verfolgen mit lebhaftem Interesse die Entwicklung des künftigen Buddha und den schließlichen Sieg desselben, und greifen vielfach handelnd ein, um ihm Hindernisse aus dem Wege zu räumen oder ihn in Momenten der Verzagtheit zu stärken und zu ermutigen. Eine besondere Rolle spielt in diesen Erzählungen Mâra, der Todesgott, der es als einen Eingriff in sein Reich ansieht, wenn durch die Erkenntnis der Wahrheit die Menschen von der Wiedergeburt und damit von der Herrschaft des Todes frei werden. Daher bemüht er sich auf alle Weise, durch Lockungen und Schrecken, den Buddha auf seinem Wege zurückzuhalten und die Erlangung der vollendeten Erkenntnis zu vereiteln. Zuletzt als der Buddha alle seine Angriffe siegreich zurückgeschlagen hat, sucht er denselben wenigstens zu bewegen, sofort zur Ruhe einzugehen, ohne der Welt die erkannte Wahrheit zu verkünden, doch ebenfalls vergeblich: der Buddha ist entschlossen, den Menschen die Lehre von der Erlösung zu predigen. Die ersten, die ihn als Buddha anerkannten und verehrten, waren zwei zufällig vorüberziehende Kaufleute, Trapusha und Bhallika, die also die ersten Laienmitglieder der buddhistischen Gemeinde wurden. Darauf zog der Buddha weiter und bekehrte durch seine Predigt zahlreiche Brahmanen mit ihren Schülern, sodaß er bald von einer großen Schar von Anhängern umgeben war. Auch viele vornehme Laien, selbst Fürsten, nahmen die Lehre an, und ließen der Gemeinde ihren Schutz und ihre Unterstützung angedeihen. Das äußere Leben des Buddha verläuft von nun an völlig gleichförmig ein Jahr wie das andere ohne hervorragende Ereignisse. Während der guten Jahreszeit zieht er predigend und lehrend im Lande umher, wobei er sich seinen Lebensunterhalt durch Bettelgänge in den Häusern verschafft; nur in der Regenzeit gestattet er sich den Aufenthalt unter einem festen Obdach. Seine Lebensweise ist genau dieselbe, wie er sie seinen Jüngern vorschrieb, er unterschied sich äußerlich in nichts von denselben. Die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit dauerte über 40 Jahre, der Schauplatz derselben sind die beiden Königreiche Koçala und Magadha im nordöstlichen Indien, bei deren Hauptstädten Çrâvasti und Râjagṛha er Parks und Wohnungen für den Winteraufenthalt besaß. Er starb um 480 v. Chr. im Alter von 80 Jahren in der Nähe der Stadt Kusinârâ; der Leichnam wurde von den Adeligen der Stadt mit fürstlichen Ehren verbrannt und die Überreste als Reliquien an verschiedene Orte verteilt.

Daß die Nachrichten über das Leben des Buddha in der älteren Literatur so spärlich sind, hat seinen Grund darin, daß das Interesse der Gemeinde in der ersten Zeit lediglich auf die Lehre gerichtet war, für welche die äußeren Ereignisse aus dem Leben des Religionsstifters bedeutungslos waren. Nur über die Jugendzeit bis zur Erlangung der Buddhawürde finden wir einzelne Angaben, soweit der Buddha selbst sich gelegentlich da-

rüber ausgesprochen hat; eine eigentliche Biographie desselben fehlt vollständig in der älteren Literatur. Die lange Zeit der Lehrthätigkeit des Buddha eignete sich überhaupt nicht für eine biographische Darstellung, da sie zu gleichförmig ohne bedeutende Ereignisse verlief; es sind uns aus derselben nur Reden und Aussprüche des Buddha überliefert und höchstens noch die äußere Veranlassung derselben und die Gelegenheit, bei der er sie gethan hat, kurz bezeichnet, ohne daß eine chronologische Anordnung derselben beabsichtigt ist. Erst später hat man das, was in der Überlieferung vorhanden war, in der Weise auf die einzelnen Jahre verteilt, daß sich daraus ein scheinbar geschichtliches Bild ergab.

13. Bei der Betrachtung der Lehre des Buddhismus haben wir auszugehen von den vier heiligen Wahrheiten: vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt. Alle Existenz ist mit Leiden verknüpft: das ist ein Satz, der schon für den brahmanischen Inder feststand, und der nun auch den Ausgangspunkt bildet für die buddhistische Betrachtung. Schon die Gewißheit daß kein Leben ewig währt, sondern alles was lebt der Herrschaft des Todes unterworfen ist, ist als Leiden anzusehen; außerdem drohen Krankheiten, Beschwerden des Alters, Kummer und Not dem Menschen, sodaß er des Genusses des Lebens nie froh werden kann. Nur gedankenloser Leichtsinn kann gegen diese Erkenntnis die Augen verschließen. Der Buddha selbst soll nach der späteren Legende durch eine vierfache Erscheinung: — eines Greises, eines Kranken, eines Toten und eines Mönches — bestimmt worden sein, dem weltlichen Leben, dessen Nichtigkeit und Unbeständigkeit ihm in den drei ersten Erscheinungen vor Augen trat, zu entsagen und den Stand eines Bettelmönches zu erwählen. Ursache des Leidens ist der Durst nach Sein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der Durst nach Werden, nach Lust, nach Macht; der letzte Grund, aus dem alles sich herleitet, ist die Unwissenheit, und zwar wird in der Formel von dem „Kausalnexus des Entstehens“ die Entstehung des Leidens in folgender Weise entwickelt: aus der Unwissenheit entstehen die Gestaltungen (saṃkhâra, d. h. alles Thun des Menschen, das gestaltend auf sein Schicksal in der nächsten Existenz einwirkt); aus den Gestaltungen entsteht Bewußtsein; aus dem Bewußtsein Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete der Sinne und ihre Objekte; aus den sechs Gebieten entsteht Berührung zwischen den Sinnen und ihren Objekten; aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung Begierde; aus der Begierde Haften an der Existenz; aus dem Haften an der Existenz entsteht Werden; aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt Alter, Tod, Schmerz und Leid. In dieser Reihenfolge bezeichnet Bewußtsein dasjenige, was nach dem Tode und nach dem Zerfallen des Leibes vom Menschen übrig bleibt und die verschiedenen Existenzen miteinander verknüpft; das Bewußtsein geht in einen neuen Mutterschoß ein und verbindet sich so mit einem neuen Körper; welcher Art dieser ist, richtet sich nach den Gestaltungen, welche an dem Bewußtsein haften und das Schicksal des Menschen in der neuen Existenz bestimmen. Die Reihe stellt danach keine einheitliche Entwicklung dar: im Anfang weisen die Sätze: Aus dem Bewußtsein entsteht Name und Körperlichkeit und: Aus Namen

und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete der Sinne und ihrer Objekte — auf Empfängnis und Geburt hin, die zum Schluß noch einmal in anderm Zusammenhang genannt werden. Die Erlösung ist nur möglich dadurch, daß die letzte Ursache des Leidens, die Unwissenheit, aufgehoben wird; damit hören auch alle Folgen derselben auf. Das letzte Ziel ist Erlangung des Nirvâṇa, in welchem die Aufhebung des Leidens vollendet ist. Dasselbe ist nur negativ dahin bestimmt, daß es das Aufhören der mit Leid verknüpften Existenz bedeutet, und wir können nicht mit Sicherheit sagen, ob man es sich ursprünglich als eine selige Ruhe der Vollendeten dachte, oder als völliges Aufhören der Existenz überhaupt. Für die letztere Auffassung würde die Bedeutung des Wortes (nirvâna = das Verwehen, Verlöschen) sprechen. Dieses Ziel ist nicht auf einmal zu erreichen, sondern der Einzelne muß durch eine Reihe von Existenzen hindurchgehen, ehe er dazu gelangt, und die Erreichung desselben ist nur denen möglich, die dem weltlichen Thun und Treiben entsagt haben, den Mönchen. Man unterscheidet vier Stufen der Heiligung: auf der untersten stehen diejenigen, die erst in die Bahn der Heiligung gelangt sind; auf der zweiten die, welche nur noch einmal wiederkehren müssen; auf der dritten die, welche nicht mehr wiederkehren müssen, sondern bereits in dieser Existenz das Ziel erreichen; auf der vierten und höchsten die vollendeten Heiligen, die Arhat. — Der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt, ist der heilige achtteilige Pfad: rechtes Glauben (nämlich an die vier heiligen Wahrheiten); rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechtes Verhalten, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Die Pflichten des Menschen finden sich auch in den drei Kategorien zusammengefaßt: Rechtschaffenheit, Sichversenken, Weisheit. Darauf ruht auch die buddhistische Sittenlehre, für welche es charakteristisch ist, daß sie lediglich von praktischen Gesichtspunkten beherrscht ist. Ihr Hauptmotiv ist, alles zu meiden, was die Erreichung des Nirvâṇa vereiteln und den Menschen in den Banden der Existenz zurückhalten kann; daher der überwiegend negative Charakter der buddhistischen Ethik: sie bewegt sich fast durchweg in Verboten. Besonders fünf Verbote werden überall in den Vordergrund gestellt: 1) kein lebendes Wesen zu töten; 2) sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen; 3) nicht die Gattin eines andern zu berühren (dafür für die Mönche das Gebot absoluter Keuschheit); 4) nicht die Unwahrheit zu reden; 5) keine berauschenden Getränke zu trinken. Allerdings stehen diesen Verboten vielfach auch Gebote ergänzend zur Seite, aber dadurch wird der wesentlich negative Charakter der Sittenlehre nicht geändert. Dieselbe ist ihrem ganzen Wesen nach nicht auf ein thatkräftiges Handeln gerichtet, sondern auf ein mehr passives Verhalten den Dingen dieser Welt gegenüber. Das treibende Motiv der Sittlichkeit ist im Buddhismus nicht Liebe, sondern Nichthaß, Wohlwollen gegen alle Geschöpfe. Zu jenen fünf Geboten, die auch für die Laien verbindlich waren, kamen für die Mönche noch zahlreiche andere, durch welche ihr Verhalten in allen Einzelheiten bestimmt war. Übrigens genügt die äußerliche Befolgung des Sittengesetzes nicht, sondern der Mensch muß vor allem innerlich in der richtigen Verfassung sein. Er soll seine Sinne im Zaum halten, soll weder Liebe noch Haß, weder Lust noch Unlust den Außendingen gegenüber empfinden, und soll in beständiger Selbstprüfung und

Selbstzucht stehen. Sonst gewinnt der Feind, der ihm beständig nachstellt, Māra der Versucher, durch das Thor der Sinne Eingang bei ihm und vermag ihn wieder in das sinnliche Treiben zu verstricken und von der Bahn der Heiligung abzubringen.

Die Kenntnisse der vier heiligen Wahrheiten und nur diese ist für den Menschen nötig, um die Erlösung zu gewinnen, daher stehen dieselben überall im Mittelpunkte der Predigt des Buddha und werden immer in neuen Variationen wiederholt; über sonstige Fragen, wie die nach der Entstehung der Welt und andere, hat er sich nicht ausgesprochen, da dieselben für die Heiligung und Erlösung bedeutungslos sind. Gelegentlich hat er seinen Jüngern geradezu verboten, sich mit derartigen überflüssigen Fragen zu beschäftigen. Er nahm die Welt einfach so, wie sie sich ihm darstellte, und lehrte die Menschen das durch die thatsächlich bestehenden Verhältnisse gebotene Verhalten, ohne sich und anderen über das Woher und Wohin der Weltentwicklung Rechenschaft zu geben. Alles in der Welt vollzieht sich nach ewigem Gesetz und es ist nötig für den Menschen, dieses Gesetz kennen zu lernen und sich danach einzurichten; alles, was darüber hinausliegt, zu untersuchen, ist unnötig für den Menschen.

14. Die Anhänger der Lehre des Buddha haben sich zu einer religiösen Gemeinschaft zusammengeschlossen, die schon äußerlich durch Tracht und Lebensweise sich von den sie umgebenden brahmanischen Indern unterschied und an den Kulten derselben sich nicht mehr beteiligte. Zu der Gemeinde gehörten nur die Mönche (skr. bhikshu, pâli bhikkhu d. i. Bettler) und die Nonnen (bhikshuṇī, bhikkhuṇī), also diejenigen, die der Welt völlig entsagt hatten; die Laien standen außerhalb der Gemeinde und hatten keine weiteren Pflichten, als die fünf Gebote zu halten und die Mönche mit allem zum Lebensunterhalt nötigen zu versehen. So lange der Buddha lebte, war er natürlich das Haupt der Gemeinde, die um seine Lehre sich scharte, doch übte er keine Herrschaft über seine Anhänger aus; er verdankte seine Stellung nur seiner Erkenntnis, durch die er alle andern überragte. Natürlich waren seine Aussprüche maßgebend für den Glauben seiner Anhänger und man fügte sich allgemein seinen Anordnungen in bezug auf äußere Verfassung und Lebensweise der Gemeindeglieder. Abweichende Lehrmeinungen hat er niemals durch Machtsprüche unterdrückt, sondern er suchte stets die Irrenden durch Belehrung wieder auf den richtigen Weg zu bringen. Nach seinem Tode hat keiner seiner Schüler den Versuch gemacht, die Leitung der Gemeinde zu übernehmen; das einzige Einigungsband blieb für alle die Lehre des Meisters. Die Gemeinde (der saṃgha) bestand aus gleichberechtigten Mitgliedern und es gab innerhalb derselben keinerlei Unterschiede, die zu einer hierarchischen Gliederung hätte führen können; nur Alter und Erfahrung konnten dem einzelnen einen gewissen Vorrang vor den übrigen verleihen. Wer der Gemeinde beitrat, mußte sich natürlich den Ordnungen derselben fügen, so lange er Mitglied war, doch hatte man keine Zwangsmittel, um Mitglieder bei der Gemeinde festzuhalten, vielmehr stand es jedem frei, auszutreten und in das weltliche Leben zurückzukehren, sobald er keine Lust mehr hatte, das Mönchsgelübde auf sich zu nehmen. Auch die Bestimmungen über den Eintritt in die Gemeinde zeigen das Bestreben, nur solche aufzunehmen,

die aus freiem wohlerwogenem Entschluß sich derselben anzuschließen wünschten. Im allgemeinen stand der Beitritt zur Gemeinde jedem frei, der das nötige Alter hatte (mindestens 20 Jahre) und bei dem keine sonstigen Hindernisse vorlagen; ausgeschlossen waren schwere Verbrecher und mit ansteckenden Krankheiten behaftete sowie alle die, die nicht frei über sich verfügen konnten, nämlich Schuldner, Sklaven und solche, die im Dienste eines Königs standen. Die Gemeinde ihrerseits hatte das Recht, unwürdige Mitglieder auszustoßen. Das Kastensystem war für die Buddhisten prinzipiell aufgehoben, doch hatte es praktisch noch insofern Bedeutung, als wenigstens in der älteren Zeit vorzugsweise Angehörige der Brahmanen- und Kriegerkaste sich der Gemeinde anschlossen; daneben finden wir aber schon früh einzelne Beispiele von Angehörigen der niederen Kasten, die in der Gemeinde eine gewisse Bedeutung erlangten.

Der Eintritt in die Gemeinde geschah durch eine doppelte Zeremonie: die pravrajâ das Hinausgehen, nämlich aus dem weltlichen Leben, und die upasampadâ das Hinzugelangen, die eigentliche Aufnahme in die Gemeinde. Die pravrajâ bestand darin, daß jemand durch das Aussprechen der Formel: ich nehme meine Zuflucht beim Buddha, ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre, ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde — einem Mitgliede der Gemeinde gegenüber seinen Entschluß kund that, die Welt zu verlassen und der Gemeinde der Mönche beizutreten. Nach einer längeren Prüfungszeit erfolgte die upasampadâ, die Aufnahme vor versammelter Gemeinde durch ein Mitglied derselben, doch war dieselbe nicht mit irgend einer religiösen Feierlichkeit verbunden, sondern war lediglich ein rechtlicher Akt, durch welchen sich die Gemeinde gegen den Beitritt solcher, die aus irgend einem Grunde nicht dafür geeignet waren, sicherte. Der Aufzunehmende mußte nachweisen, daß bei ihm keines der oben erwähnten Hindernisse vorhanden war; dann wurden ihm die vier Hauptverbote mitgeteilt, nämlich: nicht geschlechtlichen Verkehr zu pflegen; nichts zu nehmen, was ihm nicht gegeben wurde; nicht wissentlich irgend ein Wesen des Lebens zu berauben; sich keiner übermenschlichen Vollkommenheit zu rühmen. Die pravrajâ sollte nicht vor dem 12., die upasampadâ nicht vor dem 20. Jahre stattfinden. Während der guten Jahreszeit sollten die Mönche im Lande umherwandern, wie es auch der Buddha selbst gethan hatte, um die Lehre zu predigen, nur in der Regenzeit versammelten sie sich zu gemeinsamem Winteraufenthalt in festen Wohnungen, die von den Laien der Gemeinde zur Verfügung gestellt wurden.

Die Vorschriften über Kleidung und Lebensweise der Mönche zielten sämtlich darauf ab, dieselben von der Welt unabhängig zu machen, ohne ihnen doch übermäßige Enthaltsamkeit aufzuerlegen. Der Buddha trat den brahmanischen Anschauungen über den Wert der Askese entschieden entgegen, da er sich selbst durch eigenen Versuch überzeugt hatte, daß dieselbe nicht zur Erkenntnis führte. Die Kleidung der Mönche bestand in einem Untergewand, einem Obergewand und einem Mantel; dieselbe sollte hergestellt werden aus Lappen, die der Einzelne sich selbst zusammensuchen mußte, doch war es auch gestattet, dafür von Laien geschenkte Stoffe zu verwenden. Zur Ausrüstung eines Mönches gehörte ferner die Almosenschale, mit der er sich sein Essen zusammenbettelte, ein Messer, eine Nadel, um seine Kleidung in Ordnung

zu halten, eine Seihe, mit welcher er das Trinkwasser durchseihte, damit er nicht aus Versehen beim Trinken ein Tier mit verschluckte und dadurch gegen das Verbot, kein lebendes Wesen zu töten, verstieße, und in späterer Zeit der Rosenkranz. Die Mönche sollten nur von Speisen leben, die sie sich selbst in den Städten und Dörfern zusammenbettelten, und es war ihnen täglich nicht mehr als eine Mahlzeit gestattet, doch durften sie Einladungen von seiten der Laien annehmen und der Buddha selbst ist mehrfach bei Laien zu Gast gewesen. Dagegen war es strenge verboten, Geschenke anzunehmen, die über das zum Lebensunterhalt nötige hinausgingen, namentlich war die Annahme von Gold und Silber untersagt. Die Freigebigkeit der Laien äußerte sich daher nur in der Gewährung des Lebensunterhalts und in der Schenkung von Parks und Wohnungen für den gemeinsamen Winteraufenthalt der Mönche (samghârâma oder vihâra); aus den letzteren haben sich später die buddhistischen Klöster entwickelt. Somit war jeder eigene Besitz der Gemeinde untersagt, damit sie nicht durch die Verwaltung desselben in irdische Sorgen und in weltliche Händel verwickelt würde.

Von einem eigentlichen Kult konnte natürlich bei der buddhistischen Gemeinde keine Rede sein, da die Vorbedingung zu einem solchen, die Verehrung der Götter, völlig fehlte. Der Buddhismus kennt daher weder Opfer noch Gebet. Als religiöse Feiern sind nur die zweimal im Monat, zur Zeit des Vollmonds und Neumonds, stattfindenden Zusammenkünfte der Mönche eines Distrikts zu nennen, die im Anschluß an brahmanischen Brauch uposatha Fasttag genannt werden. Mit denselben war eine Art Beichtfeier verbunden, bei welcher der Einzelne vor der Gemeinde die von ihm begangenen Sünden zu beichten hatte; es geschah das auf Grund der Pâtimokkha, einer Art Beichtformel. Daneben wäre nur noch zu erwähnen die pravâraṇâ, eine Abschiedsfeier, die jährlich am Ende der Regenzeit stattfand, bevor die während dieser Zeit in einem Kloster vereinigten Mönche wieder auseinandergingen. Mit der Verehrung der Reliquien und Bilder des Buddha und der Heiligen und den zu Ehren derselben gefeierten Festen hat die Mönchsgemeinde ursprünglich nichts zu thun, es war das ausschließlich Sache der gläubigen Laien.

15. Nachdem der Buddha gestorben war, mußte die Gemeinde zunächst dafür sorgen, daß seine Lehre festgestellt und vor Entstellungen geschützt wurde. Die buddhistische Überlieferung kennt vier Konzile, die zu diesem Zweck abgehalten sein sollen, doch sind die Berichte darüber unzuverlässig und es ist ihnen kein historischer Wert zuzuerkennen. Das erste fand bald nach dem Tode des Buddha zu Râjagṛha statt unter Vorsitz des Kâçyapa; auf ihm wurde nach den Angaben des Upâli und Ânanda der Theravâda, das Wort der Ältesten, zusammengestellt, eine Sammlung von Aussprüchen des Buddha. Ein zweites ungefähr 100 Jahre später zu Vaiçâli unter Vorsitz des Yaças und Revata abgehaltenes Konzil beschäftigte sich mit Fragen der Disziplin. Das dritte Konzil, das unter dem König Açoka zu Pâṭuliputra abgehalten wurde, ist für die weitere Ausbreitung des Buddhismus wichtig geworden durch den Beschluß, Missionare in fremde Länder auszusenden. Endlich ein viertes Konzil fand statt im ersten Jahrhundert n. Chr. auf Veranlassung des Königs Kanishka.

Schon zu Lebzeiten des Buddha war die Gemeinde seiner Anhänger bedeutend angewachsen, später breitete sie sich immer weiter aus, sodaß im 3. Jahrhundert v. Chr. der Buddhismus im Norden von Indien als die herrschende Religion erscheint, wenn es ihm auch nicht gelungen war, den Brahmanismus völlig zu verdrängen. Als hervorragender Gönner und Förderer der Gemeinde ist der König Açoka aus dem Geschlechte der Maurya zu nennen (gest. 231 oder 226), der den Mönchen große Schenkungen an Grundbesitz zuwandte und eine große Anzahl von Heiligtümern errichtete. Von ihm rührt eine Reihe von Edikten her, die auf Felsen und Säulen eingegraben sind, in denen die Hauptsätze der buddhistischen Sittenlehre dem Volke eingeschärft werden. Die Blütezeit des Buddhismus in Indien dauerte etwa bis zum 5. Jahrhundert n. Chr.; dann beginnt der Verfall, bis endlich etwa im 11. Jahrhundert der Buddhismus gänzlich vom indischen Boden vertrieben wurde, und die brahmanische Religion wieder zu alleiniger Herrschaft in Indien gelangte. Über die Ausbreitung des Buddhismus außerhalb Indiens können hier nur wenige Andeutungen gegeben werden. Von besonderer Bedeutung war die Bekehrung des Königs Tishya von Ceylon (250—230 v. Chr.) durch Mahinda dem Sohn des Açoka. Noch heute ist Ceylon ein Hauptsitz des Buddhismus, und es sind dort, wie schon oben erwähnt wurde, die heiligen Schriften in ihrer ursprünglicheren Gestalt bewahrt worden. Von Ceylon aus wurde 450 n. Chr. Birma, 638 Siam für den Buddhismus gewonnen, und von da aus Java, Bali und Sumatra. Die Bewohner dieser Länder sind die südlichen Buddhisten oder Anhänger des Hînayâna (= kleines Fahrzeug, Bezeichnung der buddhistischen Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt), während alle übrigen den nördlichen Buddhisten oder Anhängern des Mahâyâna (= großes Fahrzeug) zuzuzählen sind. In China wurde der Buddhismus im Jahre 62 n. Chr. durch den Kaiser Ming Ti eingeführt, und zwar von Nordindien her; von China aus wurde 372 Korea, 552 Japan bekehrt, ferner Kochinchina, Ava und die Mongolei während des 4. und 5. Jahrhunderts. Die Zahl der nördlichen Buddhisten wird auf 470 Millionen, die der südlichen auf 30 Millionen geschätzt.

16. Eine besondere Form hat der Buddhismus in Tibet angenommen im Lamaismus. Wir finden hier eine ausgebildete Hierarchie; an der Spitze derselben steht der Dalai Lâma von Lhassa, der als Inkarnation des Avalokiteçvara, des in der Kirche wirkenden Geistes der Buddha's, gilt und zugleich weltlicher Herrscher von Tibet ist. Neben ihm steht der Pantshen Lâma, darauf die Chutuktu und Chubilghane, die ebenfalls als Inkarnationen verschiedener Heiliger gelten. Zuletzt folgt die große Masse der nicht wiedergeborenen Geistlichen: Khan po Lehrer, Abt, Gelong geweihter Mönch, Getzul, Unterpriester und Genjen Schüler. Außerdem gibt es noch eine Anzahl von Titeln, die für hervorragende theologische Leistungen verliehen werden. Der Kult ist in Tibet reich entwickelt und erinnert in seinen Formen vielfach an den der katholischen Kirche. Die Mönche haben dreimal täglich, morgens, mittags und abends Gottesdienst, außerdem gibt es, unseren Sonntagen entsprechend, monatlich vier uposatha, bei deren Feier auch Laien Zutritt haben. Endlich sind noch die drei großen jährlichen

Feste zu erwähnen, das Neujahrsfest, das Fest der Empfängnis des Buddha (April — Mai) und das Fest der Wasserweite (August — September), die mit Fasten und feierlichen Gottesdiensten gefeiert werden. Das religiöse System des Buddhismus zeigt sich in Tibet vermischt mit zahlreichen Elementen aus dem indischen Polytheismus; die Mongolen bekennen sich zwar äußerlich zum Buddhismus, hängen aber daneben noch an ihren alten schamanistischen Anschauungen und Gebräuchen und es müssen daher die buddhistischen Lâma's vielfach zugleich die Rolle der Schamanen oder Zauberpriester übernehmen.

17. Dem Buddhismus steht in vieler Beziehung die Sekte der Jaina sehr nahe, nur daß sie größeres Gewicht auf die Askese legt und nicht in einen so entschiedenen Gegensatz zum Brahmanismus sich gestellt hat, wie jener. Daher blieb dieselbe geduldet, als der Buddhismus vom indischen Boden vertrieben wurde; heute zählt man in Indien 485 000 (nach anderer Angabe 1 221 000) Jaina. Die Sekte ist genannt nach dem Jina (Überwinder), der für sie dieselbe Bedeutung hat, wie der Buddha für den Buddhismus. Der Name desselben ist Mahâvîra; er war ein älterer Zeitgenosse des Buddha. Seine Anhänger werden unter dem Namen der nirgrantha in buddhistischen Schriften vielfach als Gegner des Buddha genannt. Die Jaina zerfallen wieder in zwei Sekten: die Çvetâmbara (weißgekleidet) und die Digambara (die Luft als Kleid habend, nackt).

Literatur:

Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin 1857. 59.
Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur, Übers. von Schiefner, St. Petersburg 1860.
Rhys Davids, Buddhism. London 1880 (Society for promoting Christian knowledge).
Senart, La légende du Buddha, son caractère et ses origines, 2. Aufl., Paris 1882.
Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881.
Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Übers. von Jacobi, Leipzig 1882. 84.
Bastian, Die Völker des östlichen Asien, Bd. 1. 2. Leipzig 1866, Bd. 3—6 Jena 1867—71.
Beal, A Catena of Buddhist scriptures from the Chinese, London 1871.
Bigandet, The life or legend of Gandama, the Buddha of the Burmese, 3. Aufl., London 1880.
v. Schlagintweit, Le bouddhisme au Tibet. Übers. von L. de Milloué (Annales du Musée Guimet Bd. III) Lyon 1881.

3. Der Parsismus.

Die Religion der Arier in Iran.

18. Die Hauptquelle für unsere Kenntnis des Parsismus ist das Avesta, die heilige Schrift der Parsen (auch fälschlich Zend Avesta genannt statt Avesta va Zend, d. h. Text und Kommentar). Die einzelnen Bestandteile desselben stammen aus verschiedenen Zeiten: der älteste Teil, die Gâthâ, d. h. Lieder, gehört sicher noch der Zeit der Anfänge der Gemeinde an und ist wenigstens teilweise auf den Stifter der Religion selbst zurückzuführen; jünger sind der Yasna, eine Sammlung von liturgischen Gebeten, und die Yašt, Lieder, die an die einzelnen Götter gerichtet sind und die Thaten derselben preisen, von besonderer Wichtigkeit für die Mythologie und Heroensage; der jüngste Bestandteil ist zweifellos der Vendîdâd genannte Abschnitt, der das Zeremonialgesetz und mancherlei Vorschriften über das Verhalten der Bekenner der Religion enthält. Jedenfalls sind wir berechtigt,

anzunehmen, daß die ganze Sammlung bereits vor der Zeit der Achämeniden abgeschlossen war. Nach parsischer Überlieferung ist ein Exemplar des Avesta, das im Archiv zu Persepolis aufbewahrt wurde, bei dem Brande der Stadt mit zu Grund gegangen. Ursprünglich hatte das Avesta einen weit größeren Umfang, als das uns noch erhaltene, doch fehlt allem Anschein nach nichts, was für die Religion von Bedeutung wäre, da die im Kult verwendeten Teile desselben erhalten geblieben sind. Unter den Sasaniden Ardešîr Bâbegân und Shâhpur II. wurde eine neue Sammlung der noch vorhandenen Teile des Avesta veranstaltet; es ist das die Redaktion in welcher dasselbe uns noch heute vorliegt, obgleich einzelne Stücke seitdem wieder verloren gegangen sind. Die Schwierigkeit des Verständnisses dieser Texte liegt einmal darin, daß sie in einer Sprache verfaßt sind, die völlig ausgestorben ist und schon zur Zeit der letzten Redaktion nicht mehr genügend verstanden wurde; andererseits darin, daß im Laufe der Entwicklung durch die mannigfachen Schicksale der heiligen Schriften der ursprüngliche Wortlaut derselben arg in Verwirrung geraten und durch vielfache Mißverständnisse auf Seiten der Schreiber und Umstellungen und Einschaltungen entstellt ist. Es ergibt sich daraus für uns eine doppelte Aufgabe: zunächst den ursprünglichen Text soweit das möglich ist wiederherzustellen — ein Hauptbilfsmittel dazu ist das Metrum —; dann durch sorgsame Untersuchung des Textes selbst und mit Hilfe der vergleichenden Sprachwissenschaft den ursprünglichen Sinn zu ermitteln. Für den letzteren Zweck kann auch die parsische Überlieferung zu Rate gezogen werden, nur muß das mit großer Vorsicht geschehen, da dieselbe aus einer erheblich späteren Zeit stammt, als der Text selbst. An das Avesta schließt sich in sasanidischer Zeit und später eine reiche in Pehlevi und Pârsi (Mittelparsisch) abgefaßte theologische Literatur an; als Hauptwerke derselben mögen genannt werden: Dinkard, Ardâ Virâf nâmeh, Bundahišn und Mainyo i Khard oder Minokhered, die sämtlich durch Ausgaben und Übersetzungen allgemein zugänglich gemacht worden sind. Aus der neueren parsischen Literatur ist das große Epos Šâh nâmeh (Königsbuch) des Firdûsi für die Religionsgeschichte dadurch wertvoll, daß der alte parsische Mythenschatz darin mit verarbeitet ist. Endlich sind als Quellen noch zu nennen die altpersischen Keilinschriften, die allerdings für die Religionsgeschichte nur geringe Ausbeute gewähren, und die Berichte griechischer Schriftsteller, namentlich des Herodot, Ktesias und Plutarch.

Als Stifter der Religion gilt bei den Parsen Zarathuštra, Sohn des Pourušaspa (*Ζωροαστρης* bei den Griechen). Über sein Zeitalter und seine Heimat haben wir keine sichere Nachrichten, doch muß er längere Zeit vor den Achämeniden gelebt haben und zwar wahrscheinlich in Ostiran. In bezug auf seine Lebensgeschichte haben wir in den Texten selbst nur einige dürftige Notizen, und die späteren Legenden sind ohne historischen Wert, doch sind wir dadurch nicht berechtigt, ihn für eine mythische Person zu halten. Unter seinen ersten Anhängern werden in den ältesten Stücken des Avesta der Kava Vištaaspa, Sohn des Aurvaṭaspa, und Frašaoštra aus dem Geschlechte der Hvôgva genannt. Aus dem Gâthâ gewinnen wir den Eindruck, daß zu der Zeit, als sie entstanden, die Gemeinde noch schwach

war und vielfach bedrängt von den umwohnenden nomadischen Stämmen, sodaß die Gunst und der Schutz der beiden oben genannten Männer ihr besonders wertvoll war. Die weitere Ausbreitung der Religion können wir in den Texten nicht verfolgen; unter den Achämeniden ist der Parsismus, und zwar wesentlich in der Gestalt, die er im Avesta zeigt, Reichsreligion von Persien. Nachdem die Herrschaft der Achämeniden durch Alexander d. Gr. gestürzt war, folgten griechische und parthische Fürsten in Persien, unter denen natürlich die alte Religion ihre ehemalige Bedeutung einbüßte und zurückgedrängt wurde, ohne daß wir dabei an eigentliche Verfolgung ihrer Anhänger zu denken hätten. Diese Fremdherrschaft dauerte bis zum Jahre 226 n. Chr.; an ihre Stelle trat nun wieder die Regierung eines einheimischen Fürstengeschlechts, der Sasaniden. Dieselben knüpften in allen Stücken an die Überlieferungen der Achämenidenzeit an und so wurde auch der Parsismus wider zur Reichsreligion erhoben und behauptete diese Stellung bis zum Sturz der Sasanidenherrschaft durch die Araber um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Der Islam erwies sich wie überall so auch hier als äußerst unduldsam gegen Andersgläubige; die Anhänger der alten Religion wurden mit Gewalt zum Islam bekehrt, sodaß nur noch ein kleiner Rest derselben (die sogen. Gebern) sich in Persien selbst erhalten hat. Ein Teil von ihnen zog es vor, sich der Unterdrückung und gewaltsamen Bekehrung durch Auswanderung nach Indien zu entziehen. Dort im Nordwesten der Halbinsel bestehen noch heute blühende parsische Gemeinden; man schätzt die Zahl der Parser in Indien auf 150000.

19. Die parsische Religion ist vor allem charakterisiert durch ihren Dualismus. Die alte indogermanische Vorstellung von dem Kampfe der Mächte des Lichtes gegen die Mächte der Finsternis ist hier dahin entwickelt worden, daß der Kampf auf das ethische Gebiet verlegt ist und daß die beiden Mächte in je einer Person zusammengefaßt erscheinen. Die ganze Schöpfung zerfällt nach parsischer Anschauung in zwei Hälften, von denen die eine Gott, die andere den Teufel als Urheber hat. Allein der Mensch hat die Freiheit, sich für das eine oder andere dieser beiden Reiche zu entscheiden, und ist berufen, an dem Kampfe der beiden Mächte thätigen Anteil zu nehmen. In der späteren Lehre ist der Dualismus dadurch wieder aufgehoben, daß beide, der höchste Gott und der Teufel, als Geschöpfe des Zrvan akarana, der unbegrenzten Zeit, gelten.

An der Spitze des parsischen Göttersystems steht, wie in der vedischen Religion, eine Siebenzahl von eng zusammengehörigen Göttern, die Ameša spenta, d. h. die Unsterblichen, Heiligen; auch hier finden wir dieselbe Erscheinung wie in Indien, daß nur einer unter ihnen wirklich selbständige Bedeutung hat, während die übrigen nur ihrer Verbindung mit diesem ihre hervorragende Stellung verdanken. Der oberste Gott des Parsismus ist Ahura Mazdâ (nom. av. Ahurô Mazdâo, altpers. Ahura Mazdâ; pehl. Aûharmazd, pârs. Hôrmezd, neup. Ormazd, Ὠρομάζης) d. h. der Lebendige, Weise oder der weise Herr. Er ist Schöpfer und Herr der Welt und des Menschen, wie auch der übrigen Götter; Urheber und Hüter der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Seine Wohnung ist das Garô demâna (Haus der Höhe; später Garô nmâna, pehl. Garôtmân), welches zugleich

als Aufenthaltsort der Seligen gedacht ist. Wie die erste Schöpfung auf ihn zurückgeführt wird, so wird auch die Neuschöpfung am Ende der Weltentwicklung und die Auferweckung der Toten sein Werk sein. In den Gâthâ hat er eine solche alle übrigen Götter überragende Bedeutung, daß dieselben kaum neben ihm genannt werden; auch in den Keilinschriften werden die anderen Ameša spenta gar nicht, die übrigen Götter nur selten erwähnt, und zwar nur vereinzelt mit Namen; Ahura Mazdâ wird bezeichnet als ein großer Gott oder als der größte der Götter, als Schöpfer des Himmels, der Erde und des Menschen, als Schutzgott der persischen Könige und des persischen Reiches und als Lenker der Schlachten. Im Avesta tritt besonders seine ethische Bedeutung in den Vordergrund: er heißt da der heilige Geist oder der heiligste Geist, der Gerechte u. s. w. Neben ihm, aber so daß sie ihm gegenüber durchaus untergeordnet erscheinen, stehen zunächst die übrigen sechs Ameša spenta. Ihre Namen, die in dem Gâthâ meist noch als Appellativa aufzufassen sind, bezeichnen göttliche oder menschliche Eigenschaften; sie erscheinen also lediglich als Personifikationen abstrakter Vorstellungen. Sie lauten: Vohu manô (gute Gesinnung, d. h. Gnade oder Frömmigkeit), Aša vahišta (beste Gerechtigkeit), Khšathra vairya (wünschenswerte Herrschaft), Âramaiti (Gehorsam), Haurvatât (Fülle) und Ameretât (Unsterblichkeit). Die fünf zuletzt genannten Ameša spenta sind später in Beziehung gesetzt zu bestimmten Naturgebieten, sodaß sie der Reihe nach als Schutzgottheiten des Feuers, der Metalle, der Erde, der Pflanzen und des Wassers erscheinen; ihre ursprüngliche Bedeutung ergibt sich aus den Namen selbst und war auch den Griechen noch bekannt, da wir bei Plutarch (Isis und Osiris Kap. 47) dieselben in folgender Weise bezeichnet finden: *εὐνοια, ἀληϑεια, εὐνομια, σοφια, πλουτος* und *ἐπι τοις καλοις ἡδεων*. Weder an Ahura Mazdâ und an die übrigen Ameša spenta knüpft irgend welche mythologische Entwicklung an, sondern sie erscheinen durchaus als geistige Wesen. Daneben finden wir eine andere Götterreihe, die Yazata, d. h. die Verehrungswürdigen, teils Personifikationen von Naturkräften, die meist schon der alten arischen Mythologie angehören, teils von sittlichen und religiösen Ideen. Zu den ersteren gehören: Mithra (ind. Mitra) der Sonnengott; Râman oder Vayn der Wind (ind. Vâyu); der Stern Tištrya, der Regen bewirkt; Nairyôsaṅha ein Wassergenius (ind. Narâçamsa Beiname des Feuergottes Agni); Apãm napât ebenfalls Wassergott (ind. Apâṃ napât Beiname des Agni); Ardvî Sûra Anâhita (die Hohe, Mächtige, Unbefleckte, altp. Anahitâ, griech. *Ἀναῖτις*) die Göttin eines Flusses, dann des Wassers überhaupt, sowie aller Fruchtbarkeit, vor allem auch Göttin der Zeugung und Geburt; Verethraghna Gott des Sieges (zu vergleichen ind. Indra vṛtrahan der Vṛtratöter); endlich das Feuer unter dem Namen âtar, mehrfach als Sohn des Ahura Mazdâ bezeichnet, und Haoma (ind. Soma), der Gott des begeisternden und Leben verleihenden Opfertrankes. Die letzteren sind: Sraoša der Genius des Gehorsams und Beschützer der Menschen gegen die Dämonen (sein Name in den Gâthâ noch appellativ gebraucht); Rašnu (Gerechtigkeit); Aši vaṅuhi (gute Gerechtigkeit); sowie reine Abstraktionen: daena Gesetz, parendi Gehorsam, mãthra spenta das heilige Wort u. s. w. Die zuletzt genannten sind natürlich

nicht als wirkliche Götter aufzufassen, sondern sind rein poetische Personifikationen.

Im Avesta ist der Heroenmythus bereits sehr ausgebildet; derselbe ist wie überall auf älteren Göttermythus zurückzuführen und es lassen sich die einzelnen Züge desselben in den vedischen Erzählungen von den Thaten der Götter nachweisen. Die wichtigsten Namen sind: Yima mit dem Beinamen khšaeta der Herrscher (np. Dschemschîd) Sohn des Vîvañhvant, der wie Yama Sohn des Vivasvant bei den Indern als der erste Mensch und der erste König gilt. An seinen Namen knüpft die Verbreitung des Menschengeschlechts auf der Erde an, sowie die Erzählung vom Sündenfall und der großen Flut. Ferner sind zu nennen Thraetaona (oder Thraetâna, np. Frêdûn) Sohn des Âthwya, und Keresâspa (np. Gerschasp) Sohn des Thrita aus dem Geschlechte der Sâma, die beide als Drachenbesieger gepriesen werden. In diesen Erzählungen vom Drachenkampf haben wir Reste eines alten Gewittermythus vor uns: der Name des ersten und der Vater des zweiten weist auf den vorvedischen Gewittergott Trita hin, und auch in Indien wird der Wolkendämon als Schlange oder Drache bezeichnet.

20. An der Spitze des Reiches der Dämonen steht Añra mainyu der böse oder verderbliche Geist (np. Âhriman oder Âhrîman, gr. Ἀρειμάνιος bei Plut.). Wie Ahura Mazdâ die übrigen Götter, so hat er die Dämonen geschaffen und zwar in gleicher Zahl, sodaß jedem Gott ein Dämon gegenübersteht, dessen Aufgabe es ist, die Wirksamkeit des Gottes soviel wie möglich zu hemmen und zu vereiteln. Von den meisten derselben wissen wir nicht viel mehr, als die Namen, von denen einige indischen Götternamen entsprechen (Saurva = Çarva, Nâoñhaithya = Nâsatya, vielleicht auch Andra = Indra). Während alles, was dem Menschen nützlich und angenehm ist, auf Ahura Mazdâ zurückgeführt wird, sind Unfruchtbarkeit, Krankheit, Tod, sowie alle verderblichen Naturerscheinungen, physische Gebrechen und Laster, Wirkungen dämonischer Wesen und gelten alle schädlichen Tiere (khrafstra) als Geschöpfe des Añra mainyu. Es ist daher Pflicht aller Gläubigen, sich selbst vor allem dämonischen Einfluß, namentlich auch vor Verunreinigung, zu hüten und die Schöpfung des bösen Geistes nach Kräften zu zerstören. Von den Dämonen mögen hier wenigstens einige genannt werden, über deren Wesen wir genaueres erfahren: Aešma, der Gegner des Sraoša, wahrscheinlich ein Dämon des Zornes und blutiger Gewaltthat (Aešma daeva griech. Ἀσμοδαῖος Asmodi); Astôvidhôtu (Knochen- oder Körperzerbrecher), der den Tod bewirkt; Apaoša Dämon der Trockenheit und Gegner des Tištrya; ferner die weiblichen Dämonen Bûšyãsta Genius des zu langen Schlafes, der den Menschen an der Thätigkeit hindert; Nasu der Leichendämon, der in den Leichen sich aufhält; Jahi Dämon der Unzucht. Im allgemeinen ist zu bemerken, daß wir im Avesta zwei Ausdrücke für Dämon finden, nämlich daeva (skr. deva, das altindogermanische Wort für Gott) und druj (fem., eigentlich Lüge bedeutend); außerdem sind als Namen dämonischer Wesen aufzufassen: pairika (np. perî), weibliche Dämonen, die durch ihre Schönheit die Menschen verführen, und yâtu Zauberer. In den altpersischen Inschriften wird Añra mainyu gar nicht erwähnt; ob andere dämonische Wesen genannt werden, ist zweifel-

haft; man kann die betreffenden Worte (hainâ feindliches Heer, dušiyâra Mißwachs und drauga Lüge) sowohl für Namen von Dämonen, als für Appellativa halten.

21. Der Dualismus, der in dem Gegensatze von Ahura Mazdâ und Aṅra mainyu, von Göttern und Dämonen sich zeigt, setzt sich durch die gesamte Schöpfung fort. Nach dem späteren Mythus haben die beiden Mächte einen Vertrag auf 9000 Jahre geschlossen; Ahura Mazdâ benutzte die Zeit sofort, um seine Schöpfung ins Leben zu rufen, während Aṅra mainyu 6000 Jahre ungenutzt verstreichen ließ, ehe er sich zu einer Gegenschöpfung aufraffte, sodaß die Welt so lange ohne Plagen und Übel bestand. Diese Gegenschöpfung besteht darin, daß er allem, was Ahura Mazdâ geschaffen hat, in derselben Reihenfolge etwas entgegensetzt: den Göttern Dämonen, den nützlichen Thieren schädliche, den nährenden Pflanzen giftige, der fruchtbaren Erde unfruchtbares Land u. s. w. Die ganze Welt zerfällt danach in zwei Hälften, eine gute gottgeschaffene und eine böse teuflische; das Ziel der Weltentwicklung ist die Vernichtung alles dämonischen Wesens. Zunächst freilich ist es dem bösen Geiste gelungen, einen Erfolg zu erringen dadurch, daß er den Menschen zur Sünde und zum Abfall von Gott verleitete. An sich gehört der Mensch der göttlichen Schöpfung an, aber er allein unter allen Wesen hat die Freiheit, sich für eines der beiden Reiche zu entscheiden; dadurch nun, daß das erste Menschenpaar sich für die Verehrung des Aṅra mainyu entschied, ist die Sünde in die Welt gekommen. Die Entstehung des Menschengeschlechtes stellt sich nach dem späteren Mythus folgendermaßen dar: Ahura Mazdâ schuf den Urmenschen, Gayô maretan, doch gelang es dem bösen Geiste, denselben zu töten; aus seinem Samen erwuchs zunächst ein Baum, und daraus entstand das erste Menschenpaar, Mašya und Mašyôi, von denen die übrige Menschheit abstammt. Durch den Sündenfall wuchs die Macht der Dämonen auf der Erde, sodaß sie in Menschengestalt umherwandeln und ungescheut ihr Wesen treiben konnten. Deshalb sandte Ahura Mazdâ den Propheten Zarathuštra, dessen Auftreten in den Beginn des vierten Zeitraums von 3000 Jahren fällt, damit er durch das heilige Wort, durch die Verkündigung der wahren Lehre und durch das Gebet die Dämonen bekämpfte und die Menschen zum Glauben an ihren Schöpfer zurückbrächte. Durch den Abfall des Menschen von Gott waren die Dämonen mächtig geworden; daher ist es nun die Pflicht der Menschen, sich wieder von den Dämonen abzuwenden, an Ahura Mazdâ und die Verkündigung des Zarathuštra zu glauben, sowie vor allem an dem Kampfe der Götter gegen die Dämonen, soweit es in ihrer Macht steht, thatkräftig sich zu beteiligen durch Ausrottung alles dessen, was der böse Geist geschaffen hat, und durch Stärkung und Förderung der guten Schöpfung. Zu der letzteren gehören unter den Tieren vor allem das Rind und der Hund, daher ist die Pflege und gute Behandlung dieser Tiere für den Parsen ein Gebot der Religion. Alles Dämonische gilt zugleich für unrein und die Berührung damit zieht Verunreinigung nach sich. Vor solcher Verunreinigung soll der Mensch sich selbst und die gesamte gute Schöpfung möglichst schützen. Als unrein und verunreinigend gilt vor allem alles Tote, dagegen sind Erde, Wasser nnd Feuer reine Elemente. Daraus erklärt es sich, daß

bei den Parsen die Leichen weder begraben noch verbrannt werden dürfen, sondern auf Türmen (dakhma genannt) zum Fraß für die Raubvögel ausgesetzt werden müssen. Daß die persischen Könige in Gräbern beigesetzt wurden, ist nicht als eine Abweichung von der Vorschrift anzusehen, denn es handelt sich dabei um Felsengräber und nur die fruchtbare Erde, nicht der unfruchtbare Fels, galt als reines Element.

Die Sittenlehre des Parsismus ist danach auf ein thätiges Verhalten des Menschen gerichtet: er soll in dem Kampfe sich mit voller Entschiedenheit auf die Seite des Ahura Mazdâ stellen und das Gefühl seiner Abhängigkeit von Gott in kräftiger Bekämpfung alles dämonischen Wesens und Förderung der guten Schöpfung bethätigen. Daher hat im Parsismus der eigentliche Kult nicht eine so große Bedeutung, wie in andern heidnischen Religionen und besonders in Indien. Das Gebet, vor allem das Hersagen der aus alter Zeit stammenden, in der Sprache der Gâthâ abgefaßten, Gebetsformeln gilt als kräftigste Schutzwaffe gegen die Dämonen und es wird als verdienstlich angesehen, die heiligen Schriften zu lesen oder durch den Priester lesen zu lassen, aber der Opferdienst hat verhältnismäßig geringe Bedeutung. In älterer Zeit scheint man gelegentlich zur Erreichung bestimmter Wünsche Opfer dargebracht zu haben; es werden hie und da im Avesta Tieropfer erwähnt, und ebenso bezeugt Herodot für die alten Perser, daß sie Tiere opferten, fügt aber hinzu, daß sie das Fleisch der geopferten Tiere wieder mitnahmen und selbst verzehrten, ohne für die Götter etwas zurückzulassen. Jetzt findet sich bei den Parsen nur noch eine Zeremonie, die als Opfer gelten kann, nämlich die Darbringung von kleinen runden Kuchen (draona, np. darûn) und haoma; dieselbe wird lediglich von den Priestern vollzogen, ohne daß irgend eine Gemeindefeier damit verbunden wäre. Die Stellung der Priester beruht also nicht darauf, daß sie als Vermittler zwischen dem Menschen und den Göttern angesehen werden, sondern nur auf ihrer Kenntnis der heiligen Schriften. Tempel und Altäre fehlten in der alten Zeit und lassen sich erst seit der Sasanidenzeit nachweisen.

Übertretungen der Gebote und Verunreinigungen erforderten äußerliche Reinigungen oder sie zogen als Strafe körperliche Züchtigungen, schwerere Vergehen auch den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich.

22. Nach dem Verhalten des Menschen im Leben gestaltet sich sein Schicksal nach dem Tode. Diejenigen, welche sich auf die Seite des Ahura Mazdâ gestellt haben, ihn im Kampfe gegen die Dämonen unterstützt und seinen Geboten gemäß gelebt haben, dürfen in das Garô demâna eingehen zur Gemeinschaft mit Ahura Mazdâ und den übrigen Göttern, während die Dämonenverehrer und Verächter der göttlichen Gebote in das Reich des bösen Geistes, in die Hölle, kommen. Die Entscheidung erfolgt an der Brücke, die die Welt der Lebenden mit dem Jenseits verbindet und cinvatô peretu, d. h. Brücke des Sichtenden oder Richters heißt. Die Seelen derer, bei denen die Summe der guten und der bösen Thaten gleich ist, bleiben zunächst in einem Zwischenzustand, ohne Pein oder Freude zu empfinden; die spätere Lehre nahm auch für solche Seelen einen besondern Ort an, der pehl. Hamêstakân pârs. Hamêstagã genannt wird. Während das Avesta nur von dem Garô demâna als Aufenthaltsort der Seligen spricht, nahm man später

daneben noch drei verschiedene Himmel an: Humat, Hûkht und Hvarešt, d. h. gute Gedanken, gute Worte und gute Werke, und dem entsprechend außer der untersten finstersten Hölle noch drei andere Höllen: Dušmat, Dužûkht und Dužvarešt; und die Phantasie erging sich darin, die Höllenstrafen im einzelnen auszumalen.

Nach parsischer Anschauung leben wir jetzt in dem Jahrtausend des Zarathuštra und es wird in jedem der beiden noch folgenden Jahrtausende ein neuer Prophet erwartet, welcher das Gesetz von neuem verkünden und die abgefallene Menschheit wieder zum Glauben an Ahura Mazdâ zurückführen soll. Zuletzt am Ende der gesamten Weltentwicklung wird der Saošyant erscheinen, Astvatereta (der Hohe unter den bekörperten Wesen) mit Namen, geboren von der Jungfrau Eredatfedhri aus dem Samen Zarathuštra's. Der Titel desselben, Saošyant (nom. Saošyãs) ist seiner Form nach ein Part. fut. von dem Verbum su (nützen, fördern, helfen), bezeichnet also den in Zukunft erscheinenden Helfer. Es wird dann der letzte Kampf stattfinden, in welchem Anra mainyu mit seinem ganzen Anhang endgiltig besiegt, die Hölle zerstört und alles dämonische Wesen vernichtet werden wird. Zu der Zeit werden auch die Toten auferstehen, und alle Menschen werden in dem Reiche des Ahura Mazdâ ewiges seliges Leben haben, da die Plagen und Übel, die durch den bösen Geist in die Welt gekommen sind, Krankheit, Alter, Tod und Sünde, dann nicht mehr vorhanden sein werden. Die Erde wird durch Feuer zerstört; in diesem Brande schmelzen die in der Erde befindlichen Metalle und in der glühenden Masse werden die Bösen von ihrer Sünde gereinigt, sodaß auch sie dann an der ewigen Seligkeit Teil haben können. Man hat geglaubt, diese ganze Lehre von den letzten Dingen, da sie sich in ausgeführter Gestalt erst in jüngeren Schriften findet, einer späteren Zeit zuschreiben und der ursprünglichen Religion absprechen zu müssen; doch ist zu bemerken, daß sowohl die Auferstehung der Toten und die Vernichtung der Dämonen, als auch das Kommen des Saošyant bereits im Avesta und zwar in den Yašt, also in einem älteren Teile desselben, erwähnt wird, sowie daß für die alten Perser der Glaube an die Auferstehung durch Herodot und Plutarch, der hierin älteren Gewährsmännern folgt, bezeugt ist. Die Schilderung, die der letztgenannte Schriftsteller von der neuen Erde und dem seligen Leben der Menschen gibt, stimmt mehrfach sogar im Ausdruck mit dem überein, was wir darüber im Bundahišn lesen. Außerdem verlangt das ganze System, wie es uns bereits im Avesta vorliegt, einen derartigen Abschluß. Es ist bemerkenswert, daß unter allen heidnischen Religionen nur der Parsismus und die Religion der alten Germanen eine Lehre über das Ende der Weltentwicklung besitzen: alle übrigen begnügen sich damit, über das Schicksal der Seelen unmittelbar nach dem Tode Aufschluß zu geben.

23. Als eine eigentümlich parsische Lehre ist noch die von den Fravaši zu erwähnen. Es sind das Wesen, die ursprünglich der von Ahura Mazdâ geschaffenen Geisterwelt angehören, dann aber in die Körperwelt hinabgestiegen sind und sich mit den einzelnen Menschenseelen in der Weise verbunden haben, daß sie an den Thaten und an dem Schicksal derselben bis zur Auferstehung Anteil haben. Es sind also die Fravaši der Gerechten

wieder in den Himmel zurückgekehrt, während andere sich noch dort befinden, um nach und nach auf die Erde herabzusteigen. In einem ihnen gewidmeten Yašt werden die Fravaši der Gerechten der Vorzeit angerufen und daneben diejenigen derer, die noch kommen sollen, des Astvaṭereta u. s. w. Auch jeder Gott, selbst Ahura Mazdâ hat seine Fravaši. Außerdem sind dieselben gedacht als selbständig existierende Wesen, als Hüter der Weltordnung und Schutzgeister der gerechten Menschen; mit ihrer Hilfe hat Ahura Mazdâ Himmel und Erde geschaffen, und sie behüten die gute Schöpfung vor den Dämonen.

Literatur:

Hyde, Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum, Oxford 1700.
Rhode, Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankfurt a. M. 1820.
Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen übersetzt, Leipzig 1852. 59.
Windischmann, Zoroastrische Studien, Berlin 1863.
Haug, Essays on the sacred language writings and religion of the Parsees. Herausgeg. von West, 3. Aufl., London 1884.
Spiegel, Eranische Altertumskunde, Leipzig 1871—78.
Darmesteter, Haurvatât et Ameretât, Paris 1875.
Ders., Ormazd et Ahriman, Paris 1877.
Duncker, Geschichte des Altertums, Bd. IV.
Justi, Geschichte des alten Persiens, Berlin 1879 (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen herausgeg. von Oncken).

4. Die Religion der Griechen.

24. Für unsere Kenntnis der griechischen Religion stehen uns nicht, wie für die bisher besprochenen Religionen, heilige Schriften zu Gebote, sondern wir sind auf die Profanliteratur angewiesen. Werke, die als Darstellung der religiösen Lehre einer bestimmten Zeit und weiter als Grundlage des religiösen Glaubens der Folgezeit gelten könnten, haben die Griechen nie besessen, und was von Ritualschriften etwa vorhanden gewesen ist, ist verloren gegangen; die letzteren sind übrigens sicher nur zu dem Zwecke verfaßt worden, die äußere Form des Kults zu überliefern und vor Veränderungen zu schützen, nicht die religiöse Bedeutung desselben darzustellen. Die älteste Quelle ist für uns die epische Dichtung, von welcher vollständig nur die den Namen des Homer tragenden Gedichte erhalten sind. Diese Quelle ist nun freilich nur mit großer Vorsicht für die religionsgeschichtliche Darstellung zu benutzen: wir dürfen nicht ohne weiteres alles, was darin erzählt wird, für übereinstimmend mit dem religiösen Glauben der Zeit halten, sondern haben vielfach freie dichterische Behandlung der mythologischen Anschauungen darin zu erkennen. Das gilt vor allem, wenn es sich darum handelt, die Vorstellungen über das Wesen der Gottheit und über das Verhältnis derselben zu den Menschen zu bestimmen. Wir haben da festzuhalten, daß bei dem epischen Dichter sich mit Notwendigkeit mythologische und selbst religiöse Ausdrücke zu mythologischen Gestalten verdichten, die für die religiöse Anschauung keine Bedeutung haben. Wollen wir die letztere kennen lernen, so haben wir nicht die epische Erzählung, sondern die darin eingestreuten Stücke von mehr lyrischem Charakter, Reden und vor allem Gebete, zu betrachten, und werden daraus ein ganz anderes Bild der religiösen Zustände der Zeit gewinnen. Ebensowenig dürfen wir den mythologischen

Erzählungen den Maßstab für unsere Beurteilung der Sittlichkeit der homerischen Zeit entnehmen. Überhaupt müssen wir gerade hier es scharf betonen, daß mythologische und religiöse Entwicklung auseinander zu halten ist, und dieser Unterschied ist nicht nur für unsere geschichtliche Betrachtung wichtig, sondern das Gefühl dafür war auch im Bewußtsein der Griechen selbst vorhanden. Mit dem mythologischen Stoff durften Dichter und Künstler in der freiesten Weise verfahren, wie sie wollten, ohne daß das religiöse Gefühl dadurch verletzt wurde, während Angriffe auf die religiösen Einrichtungen und Anschauungen überall in Griechenland streng geahndet wurden. Die Dichter scheuten sich nicht, die Götter in lächerlicher und verächtlicher Gestalt ihren Lesern und Hörern vorzuführen, und selbst ein Aristophanes, der mit großem Ernst als Verteidiger der väterlichen Religion auftritt, bringt die Götter ohne Scheu als komische Figuren auf die Bühne. Auch die Kultlegenden haben durchweg mythologischen, nicht religiösen Charakter und sind daher für die Erkenntnis der im Kult selbst fixierten Anschauungen über die Götter bedeutungslos. Der mythologische Charakter besteht darin, daß menschliche Verhältnisse auf die Götterwelt übertragen sind, daß die Götter als menschlich fühlend, denkend und handelnd dargestellt sind, in menschlicher Gestalt und mit menschlichen Leidenschaften, ja Lastern behaftet erscheinen und daher auch den Beschränkungen der Leiblichkeit unterworfen sind. Die mythologischen Anschauungen waren in Griechenland nach Stämmen, Landschaften und Städten verschieden, während die religiösen und sittlichen bei allen Griechen wesentlich dieselben waren und sich in gleicher Weise entwickelt haben. Daher können wir wohl von der griechischen Religion, nicht aber von der griechischen Mythologie, eine einheitliche Übersicht geben. Dasselbe, was hier über die homerischen Gedichte gesagt ist, gilt natürlich auch für die gesamte griechische Literatur, soweit sie als Quelle für unsere Kenntnis der griechischen Religion zu verwerten ist: wir haben überall zu scheiden zwischen der Verwendung mythologischen Stoffes und der Behandlung religiöser Anschauungen. Besonders wichtig sind für unsern Zweck die Werke lyrischer und dramatischer Dichtung sowie der Geschichtsschreibung, dagegen können wir absehen von einer Würdigung der philosophischen Systeme der Griechen, da unsere Darstellung es lediglich mit der Volksreligion zu thun hat, und die Philosophie auf die Entwicklung dieser bei den Griechen nur geringen Einfluß geübt hat.

25. Die Entstehung des Polytheismus ist bei den Griechen ebenso zu erklären, wie überall in den heidnischen Religionen: die Götter sind zunächst Personifikationen der in den einzelnen Naturerscheinungen wirkenden göttlichen Macht und haben daher in älterer Zeit durchweg Beziehung zu einem bestimmten Naturgebiet gehabt. Die älteste geschichtlich bezeugte Gestalt der Religion zeigt freilich bereits ein wesentlich anderes Verhältnis. Ein großer Teil der griechischen Götter zwar hat seine ursprüngliche Naturbedeutung bewahrt, so Helios, Eos, Selene, die Götter des Meeres, der Gewässer und der Erde, des Windes und des Sturmes; doch sind auch diese bereits als fest umschriebene, menschlich vorgestellte Persönlichkeiten von dem Elemente, in dem sie walten, geschieden. Bei anderen und zwar gerade den höchsten, für das religiöse Bewußtsein wichtigsten Göttern ist die Verbindung mit einem be-

stimmten Naturgebiet kaum noch erkennbar, jedenfalls sind sie für den religiösen Glauben göttliche Persönlichkeiten von rein ethischer Bedeutung, denen allerdings, insofern sie eben Götter sind, unter anderem auch die Herrschaft über die Natur und die darin wirkenden Kräfte zugeschrieben wird. Aber ihre ethische Bedeutung steht überall im Vordergrund, ihr Eingreifen in alle irdischen Verhältnisse und in das Schicksal des einzelnen Menschen, wie der Völker und Staaten. Das Verhältnis der Götter untereinander ist nach irdischem Vorbild gedacht; wir finden Götterfamilien und dem menschlichen Staat entspricht ein Götterstaat, in dem jeder einzelne sein besonderes Amt hat, mit einem göttlichen Königspaar an der Spitze. Im allgemeinen steht die Rangordnung der Götter fest und Zeus gilt bei allen Griechen als der höchste Gott, wenn auch in den örtlichen Kulten andere Götter im Vordergrunde stehen mögen. Wir finden auch hier die Erscheinung, daß nicht überall alle Götter gleichmäßig verehrt wurden, sondern daß jede Stadt, wie auch jedes Land und jeder Stamm ihre besonderen Schutzgottheiten hatten, denen die Haupttempel und die wichtigsten Staatskulte gewidmet waren, während die übrigen Götter des Systems dagegen zurücktraten. Aus diesem Umstande, sowie aus der Thatsache, daß die Götter in geschichtlicher Zeit vorwiegend ethische Bedeutung hatten, will H. D. Müller schließen, daß die Naturbedeutung nicht die ursprüngliche sein könne, weil sonst an jedem Ort der Gesamtumfang des Naturlebens in der Verehrung der Götter hätte Vertretung finden müssen, was thatsächlich nicht der Fall ist; seiner Meinung nach ist die Entstehung des Polytheismus zu erklären aus der Vereinigung der verschiedenen örtlichen Kulte zu einem System. Dem ist entgegenzuhalten, daß einmal bei manchen dieser Götter die ehemalige Naturbedeutung, wenn auch schwach, noch durchschimmert, und daß andererseits die in geschichtlicher Zeit uns vorliegende örtliche Verteilung der Kulte nicht das ursprüngliche sein kann. Auch für die griechischen Stämme haben wir doch eine Zeit vorgeschichtlicher gemeinsamer Entwicklung anzunehmen, und in diese Zeit werden wir die Ausbildung des Göttersystems zu verlegen haben und zwar in der Weise, daß wie in den übrigen heidnischen Religionen die Götter entstanden sind durch Personifikation der einzelnen Naturkräfte. Die örtliche Verteilung konnte dann im Anschluß an die geschichtliche Entwicklung und die dadurch herbeigeführte Trennung des Volkes in verschiedene Stämme und Staaten um so leichter vor sich gehen, als bei den Griechen allem Anschein nach die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter sich sehr frühzeitig verwischt hat und einer rein ethischen Auffassung derselben Platz gemacht hat. Dabei ist natürlich festzuhalten, daß auch bei den Griechen die Götter von allem Anfang an ethische Bedeutung gehabt haben. Ferner ist der oben erwähnten Anschauung gegenüber geltend zu machen, daß die Entstehung der Mythen nur begreiflich wird unter der Voraussetzung, daß die späteren ethischen Götter ehemals Vertreter bestimmter Naturgebiete und Naturerscheinungen waren, da die Mythen zum großen Teil mit dem späteren Charakter der Götter in Widerspruch stehen. Das Eine ist unbedingt zuzugeben, daß in geschichtlicher Zeit die Götter für das religiöse Bewußtsein der Griechen vorzugsweise oder ausschließlich ethische Bedeutung hatten in so hohem Grade, daß wir bei einigen die ursprüngliche Naturbedeutung nicht mehr mit Sicher-

heit nachweisen können. Danach ist Zeus der König der Götter und Menschen, der Hüter der sittlichen Weltordnung und Bestrafer alles Unrechts, Gebieter über Wolken und Winde, Blitz und Donner; Hera die Götterkönigin und Beschützerin der Ehe; Hephaistos ein kunstreicher Meister in allerlei Metallarbeit; Athene Beschützerin aller Künste des Friedens und daneben eine streitbare Göttin; Apollon Gott der Weissagung und Sühnung; Ares Gott des Krieges; Artemis Göttin der Jagd; Aphrodite Göttin der Schönheit und Liebe, der Ehe und der Zeugung; Hermes der Bote der Götter, der Vermittler des Verkehrs zwischen Göttern und Menschen, und der Geleiter der Menschen im Leben und im Tode. Natürlich soll mit diesen kurzen Andeutungen das Wesen der betreffenden Götter nicht erschöpfend gekennzeichnet sein. Neben diesen höchsten Göttern stehen die schon früher erwähnten, bei denen die alte Naturbedeutung noch in geschichtlicher Zeit bewahrt blieb, sowie eine große Anzahl Götter von späterem Ursprung, die niemals mit einem Naturgebiet in Verbindung gestanden haben, sondern von Anfang an nur ethische Bedeutung gehabt haben, wie Nike, Hebe, Eros und die übrigen das Gefolge der Aphrodite bildenden Gottheiten u. a. m.

Neben dem Göttermythus finden wir bei den Griechen den Heroenmythus sehr entwickelt; natürlich haben wir auch hier in den Heroen ursprüngliche Götter zu erkennen wie sie ja auch im Kult vielfach gleiche Bedeutung mit den Göttern haben.

Einige ihrer Götter und Heroen haben die Griechen nach der gewöhnlichen Annahme von auswärts, besonders von den Phöniciern, entlehnt; vor allem gilt der Kult der Aphrodite als ein fremder. Sicher ist es, daß in dem Kult dieser Göttin fremde, nichtgriechische Elemente vorherrschen, und wir haben uns die Entwicklung wohl so zu denken, daß eine ursprünglich griechische Gottheit mit einer fremden von wesentlich gleichem Charakter verschmolzen ist, wie sich das ja auch anderwärts nachweisen läßt. In anderen Fällen mögen noch ganz neue Götter mit den ausländischen Kulten zugleich Eingang in Griechenland gefunden haben. Dabei ist zu bemerken, daß derartige Kulte überall da, wo sie in reingriechischen Städten eingeführt wurden, ihren barbarischen Charakter verloren und griechischem Geiste gemäß umgestaltet wurden.

Um die religiösen Vorstellungen über das Wesen der Götter zu bestimmen, haben wir die im Kult niedergelegten Anschauungen vor allem zu berücksichtigen. Auch in der griechischen Religion sind die Attribute, die der Gottheit im allgemeinen zukommen, bei dem höchsten Gott vereinigt, während die übrigen Götter dieselben nur zum Teil besitzen. Als Eigenschaften der Götter, wie sie das religiöse Bedürfnis fordert, sind folgende zu nennen: die Götter sind allmächtig, denn sie können alles bewirken, was sie beschließen, sie beherrschen die Natur, und der Mensch erwartet von ihnen in allen Dingen Hilfe und Förderung; sie sind allgegenwärtig und allwissend, denn man kann an jedem Ort sich mit Opfer und Gebet an sie wenden und der Mensch ist sich bewußt, daß zu jeder Zeit und an jedem Orte all sein Thun, Reden und Denken den Göttern kund ist; sie sind heilig und gerecht, denn sie gelten als Urheber und Hüter des Sittengesetzes und als Bestrafer jeglicher Übertretung desselben. Diese Vorstellungen dürfen wir wohl als

die ursprünglichen ansehen; nach der durch die Mythologie beeinflußten Volksanschauung freilich kommen alle die genannten Eigenschaften den Göttern nicht in vollem Umfange zu. Die Allmacht wird dadurch aufgehoben, daß jeder Gott sein bestimmtes Gebiet hat, in dem er wirkt und daß keiner in den Wirkungskreis eines andern übergreifen darf, sowie dadurch, daß auch die Götter nicht frei nach eigenem Ermessen handeln können, sondern selbst einer über ihnen stehenden unpersönlichen Macht, dem Schicksal, unterworfen sind, deren Bestimmungen sie nur zur Ausführung zu bringen haben, aber nicht abändern können. Diese Anschauung vom Schicksal findet sich schon in den homerischen Gedichten. Die Allgegenwart und Allwissenheit kann neben der Vielheit und vor allem neben der Leiblichkeit der Götter nicht bestehen; sie können die Welt nicht einfach durch die Macht ihres Willens lenken, sondern müssen überall handelnd eingreifen, ebenso wie der Mensch, und zwar müssen sie sich nach der gewöhnlichen Vorstellung selbst an Ort und Stelle begeben oder einen Boten als Vollstrecker ihres Willens entsenden. Vom Menschen sind sie dadurch unterschieden, daß sie schnell und ungehindert sich überall hin bewegen können und daß ihr Handeln leicht und mühelos sich vollzieht. Auch das Wissen der Götter ist nicht ohne Beschränkung: sie kennen weder die Zukunft, noch sind sie über aller Täuschung erhaben. Endlich ist das Handeln der Götter nicht immer durch Heiligkeit und Gerechtigkeit bestimmt, sondern vielfach durch bloße Laune oder auch durch recht menschliche Leidenschaften: Zorn, Haß, Rachsucht, Neid oder unbegründete Vorliebe für einzelne Menschen. Der Gedanke einer göttlichen Weltschöpfung scheint der griechischen Religion völlig zu fehlen; die Götter sind nicht Schöpfer, auch nicht einmal Ordner, sondern nur Regierer und Erhalter der Welt; und damit hängt es weiter zusammen, daß auch die Vorstellungen über das Jenseits keinen religiösen Charakter haben: die Vergeltung erfolgt hier auf Erden, nach dem Tode ist das Schicksal aller das gleiche ohne Rücksicht auf das Verhalten des Einzelnen im Leben. Während somit die besprochenen Eigenschaften den Göttern nicht in vollem Umfange, sondern nur in höherem Grade als den Menschen zukommen, haben sie wenigstens eine Eigenschaft, durch welche sie sich unbedingt von den Menschen unterscheiden, nämlich die Unsterblichkeit, d. h. die unbegrenzte Fortdauer der leiblichen Existenz; doch ist auch diese nicht zu ihrem Wesen gehörig, sondern wird von ihnen, wenigstens nach mythologischer Vorstellung, erworben durch den Genuß einer besonderen Götterspeise. Das Leben der Götter wird als ein seliges angesehen, als frei von aller Not, aller Mühsal und allen Leiden, denen der Mensch unterworfen ist. Bei Homer erscheinen sie freilich als verwundbar und körperlichem Schmerz zugänglich. Zur Kennzeichnung des Wesens der griechischen Götter ist noch hinzuzufügen, daß dieselben durchweg als wohlwollend gegen die Menschen gedacht sind: böse Götter kennt auch die griechische Religion nicht.

26. Das Wohlwollen der Götter kann natürlich auch bei den Griechen nur dann sich bethätigen, wenn der Mensch seinerseits alle Pflichten den Göttern gegenüber gewissenhaft erfüllt. Diese Pflichten lassen sich zusammenfassen unter den beiden Begriffen: Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) ruht auf dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen

von der Gottheit und bethätigt sich in Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, Vertrauen auf die Götter und Ergebung in ihren Willen. Der äußere Ausdruck der Frömmigkeit ist die Beteiligung am Kult. Der letztere besteht in Opfer, Gebeten, feierlichen Aufzügen und Festfeiern. Das Opfer erscheint auch bei den Griechen als eine Darbringung an die Götter, so daß der Mensch ihnen einen Teil seines Eigentums übergab, sei es um ihre Hilfe und Gunst zu gewinnen, sei es um seinem Danke für empfangene Wohlthaten Ausdruck zu verleihen, sei es um durch erneute Bezeugung seiner Unterthänigkeit die Folgen vorausgegangener Übertretung göttlicher Gebote und Auflehnung gegen den göttlichen Willen abzuwenden. Nur in diesem Sinne können wir auch bei den Griechen von einem Sühnopfer reden; die Bedeutung desselben war nicht die, daß durch das Opfer die Sünde selbst getilgt oder die Strafe derselben von dem Sünder auf einen Stellvertreter abgelenkt werden sollte, sondern die, daß der Zorn der Götter beschwichtigt und dadurch die Strafe abgewendet werden sollte. Auch die in älterer Zeit üblichen und auch in geschichtlicher Zeit noch in mehreren Kulten vorkommenden Menschenopfer sowie die Tieropfer drückten nicht den Gedanken der Stellvertretung aus, sondern waren, wie die übrigen Opfer, lediglich Darbringungen an die Gottheit. Auf die Einzelheiten der griechischen Kultformen kann hier nicht eingegangen werden, sondern es können nur einige allgemeine Gesichtspunkte kurz besprochen werden. Hüter der religiösen Überlieferung war bei den Griechen der Staat, nicht eine selbständige religiöse Genossenschaft. Der Staat wachte darüber, daß die überlieferten Kulte erhalten blieben, und strafte jede Vernachlässigung oder Verletzung derselben. Änderungen der alten oder die Einführung neuer Kulte konnten nur durch die geordneten Organe des Staates erfolgen, doch wurde dazu in der Regel die Genehmigung der Götter durch die Orakel eingeholt. Der Erfolg des Opfers war wesentlich bedingt durch die genaue Beobachtung der überlieferten Formen, daher bedurfte man solcher Männer, welche die Kenntnis derselben besaßen, denen die Leitung des Kults anvertraut wurde. Doch sind die Priester bei den Griechen durchweg Staatsbeamte; sie erhielten ihre Würde entweder infolge ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Familien, in denen dieselbe erblich war, oder durch Wahl oder Los. Zu der Beteiligung an den staatlich angeordneten Kulten war jeder Bürger verpflichtet; im übrigen blieb es dem einzelnen freigestellt, die Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses in anderen Kulten zu suchen.

Gegenstand religiöser Verehrung waren in älterer Zeit Symbole der Götter, durch welche man gewisse Orte als heilige und als Wohnstätten bestimmter Gottheiten bezeichnete, später bei fortschreitender Kunstentwicklung menschlich gestaltete Götterbilder, die demselben Zwecke dienten. Wir haben überall zu unterscheiden zwischen Kultbildern (*ἀγάλματα*), die zum Zweck der Verehrung aufgestellt waren, und solchen Götterbildern, die lediglich die Bedeutung von Kunstwerken hatten und als rein künstlerischer Schmuck von Straßen, Gärten, öffentlichen Gebäuden u. s. w. dienten. Als Kultlokale finden wir in älterer Zeit heilige Haine, Berge, natürliche Grotten u. s. w., später Tempelgebäude, die als Wohnstätten der in ihnen verehrten und bildlich dargestellten Götter angesehen wurden. Geopfert wurde auf Altären,

und zwar die Brandopfer auf solchen, die unter freiem Himmel errichtet waren, während in den Tempelräumen nur solche Opfer dargebracht werden konnten, bei denen man des Feuers nicht bedurfte.

Beim Gebete standen die Griechen aufrecht mit unbedecktem Haupte; die Hände wurden nach der Richtung hin ausgestreckt, in der man den Wohnsitz der angerufenen Gottheit vermutete, also gen Himmel oder gegen das Meer oder die Erde u. s. w.

In den besprochenen Kultformen vollzieht sich der Verkehr der Menschen mit der Gottheit; die Götter thaten den Menschen ihren Willen kund durch Zeichen, durch Vögelflug, atmosphärische Erscheinungen und unnatürliche Ereignisse (*τέρατα*), sowie in der Gestalt der Eingeweide der Opfertiere. Gedeutet wurden diese Zeichen von Priestern, wenn sie an bestimmte Kultlokale geknüpft waren, oder mit dem Opfer in Verbindung standen; sonst durch Wahrsager (*μάντεις*). Besonders wichtig für das religiöse Leben der Griechen waren die Orakel, bei denen Traum=, Zeichen= und Spruchorakel zu unterscheiden sind. Im apollonischen Kult sprach die Gottheit direkt durch den Mund von ihr begeisterter Menschen, sonst in Zeichen oder Träumen; die homerischen Gedichte kennen nur die beiden letzteren Arten der Weissagung. Die Orakel verkündeten einesteils den Willen der Gottheit in bestimmten Fällen, andererseits zukünftige Ereignisse. Für die mythische Zeit nahm man an, daß die Götter in leiblicher Gestalt auf Erden erschienen wären und persönlich mit den Menschen verkehrt hätten, und auch aus historischer Zeit sind noch einige Erscheinungen von Göttern berichtet. Daß man bis in die letzte Zeit des Heidentums an die Möglichkeit solcher Erscheinungen glaubte, zeigt der Empfang des Paulus und Barnabas in Lystra (Ap.Gesch. 14).

27. Die Sittlichkeit beruhte bei den Griechen in älterer Zeit ganz auf der Religion, insofern die sittlichen Gebote als göttliche Satzungen aufgefaßt wurden. Es wurde von dem Menschen gefordert, in allen Dingen Maß zu halten (*σωφροσυνη*) und sich von jeder Überhebung und Nichtachtung der ihm gesetzten Schranken Göttern und Menschen gegenüber zu hüten. Unter dem besonderen Schutze der Götter standen Gastfreunde, Schutzflehende und Arme und danach hatte sich das Verhalten ihnen gegenüber zu richten. Als Form der Ehe finden wir durchweg Monogamie; in der älteren Zeit hatten die Frauen eine freiere und würdigere Stellung als später; es ist mehrfach hervorgehoben worden, daß die griechische Geschichte auffallend arm ist an edlen Frauengestalten, während uns in den mythischen Erzählungen deren verhältnismäßig viele begegnen. In seinem Verhältnis zum Staate war der Grieche verpflichtet, an den Gesetzen und Einrichtungen desselben treu festzuhalten, und wo es nötig war, Gut und Leben für das Wohl des Vaterlandes zu opfern. Auch der Verkehr der einzelnen griechischen Staaten untereinander war durch religiöse Satzungen geregelt, dagegen war man Barbaren gegenüber nicht daran gebunden.

Die Übertretung der sittlichen und religiösen Gebote wird als Gottlosigkeit (*ἀσέβεια, ἀθεότης*) oder als Überhebung des Menschen (*ὕβρις*) oder als Befleckung (*μίασμα*) oder endlich als Thorheit (*το μάταιον*) aufgefaßt. Der Mensch ist von Natur zur Sünde geneigt und daher beständig in Gefahr, dem göttlichen Willen zuwider zu handeln; doch kann er auch ohne

seine Schuld in Sünde verfallen, ja von den Göttern selbst dazu verleitet werden. Trotzdem wird in jedem Falle die Sünde an ihm bestraft, ja es können gänzlich unschuldige durch den Frevel einzelner in Mitleidenschaft gezogen werden. Bekannt ist die Vorstellung von dem Fluchgeist (ἀλάστωρ), der ganze Geschlechter dem Untergange entgegentreibt, indem er alle Mitglieder derselben in Sünde verstrickt und damit dem göttlichen Zorne verfallen läßt. Die Strafe der Sünde wird entweder von den Göttern, besonders von Zeus, vollzogen oder sie ist unmittelbare Folge der Sünde. Als Sühnemittel galten Opfer, Gebete und Reinigungen, und zwar in dem oben angegebenen Sinne; doch war der Erfolg dieser Mittel ein unsicherer und es gaben dieselben keine Bürgschaft dafür, daß der Zorn der Götter wirklich beschwichtigt wurde.

Die Vorstellungen über das Leben nach dem Tode waren, wie schon bemerkt, sehr unbestimmt und zeigten kaum einen Zusammenhang mit den sittlichen und religiösen Anschauungen. Eine Belohnung im Jenseits kennen die homerischen Gedichte überhaupt nicht und eine Strafe nur für besonders schwere Frevel. Sonst führen die Schatten im Hades, dem Reiche des Pluton und der Persephone, ein freudloses Leben, ohne Bewußtsein und ohne die Fähigkeit gegenseitiger Mitteilung; die letztere kann ihnen nur gelegentlich durch den Genuß von Blut wiedergegeben werden. Diese homerischen Anschauungen sind auch im Volksglauben der späteren Zeit festgehalten worden, daher wurde der Tod zu allen Zeiten als ein Übel angesehen.

28. Da somit die Volksreligion weder die Gewißheit der Sündenvergebung, noch einen Trost im Sterben und eine Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits gewähren konnte, genügte sie dem religiösen Bedürfnis nicht völlig; es ist daher erklärlich, daß man vielfach nach anderen Formen suchte, welche größere Gewißheit darboten oder versprachen. Diese fand man in den Mysterien und anderen Geheimkulten. Wie es scheint, war es der Hauptzweck der Eleusinischen Mysterien, Aufschlüsse über das Jenseits und Hoffnung auf ein künftiges seliges Leben den Eingeweihten zu gewähren, während andere, wie die Samothrakischen Mysterien und die Orphischen Weihen Sühnung und Befreiung von Sündenschuld versprachen. Im Einzelnen wissen wir über die Mysterien sehr wenig; in der Literatur finden sich nur spärliche Angaben darüber, denn die Eingeweihten durften nichts verraten und die übrigen konnten nichts davon sagen. Soviel scheint sicher zu sein, daß die Mysterien keine reinere Lehre gaben und auch keine besondere Deutung der Mythen, sondern nur eine besondere Form des Kults, die sich an allgemein bekannte Mythen anschloß und wesentlich in dramatischer Vorführung derselben bestand.

Literatur:

Nägelsbach, Homerische Theologie, 2. Aufl., Nürnberg 1861.
Ders., Nachhomerische Theologie, Nürnberg 1857.
Maury, Histoire des religions de la Grèce antique, Paris 1857—59.
Welcker, Griechische Götterlehre, Göttingen 1857—63.
Preller, Griechische Mythologie, 3. Aufl., Berlin 1872. 75.
H. D. Müller, Mythologie der griechischen Stämme, Göttingen 1857—69.
Hartung, Die Religion und Mythologie der Griechen, Leipzig 1865—73.
Schoemann, Griechische Altertümer, Bd. 2, 2. Aufl., Berlin 1863.

Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen, 2. Aufl., Heidelberg 1858. (Eine neue Auflage ist im Erscheinen begriffen.)
Gruppe, Die griechischen Mythen und Kulte in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, 1. Bd., Leipzig 1887.
Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1. Hälfte, Freiburg i. B. 1890.
Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1. Bd., Leipzig 1884—90.

5. Die Religion der Römer.

29. Die römische Religion ist in ihren Grundzügen mit der griechischen nahe verwandt; wir finden in ihr eine Reihe von Göttergestalten, die wir bei den Griechen kennen gelernt haben, wenn auch meist unter anderem Namen. Die richtige Erkenntnis des römischen Göttersystems ist dadurch sehr erschwert, daß man schon sehr früh angefangen hat, die einheimischen Götter mit den griechischen zu identifizieren, und zwar oft nach sehr äußerlichen Merkmalen. Im Allgemeinen dürfen wir bei den Römern dieselbe Entstehung des Polytheismus annehmen, wie bei den Griechen; nur ist bei ihnen die alte Naturbedeutung der Götter noch mehr verwischt, und haben sich im Verlaufe der Entwicklung in noch größerem Umfange Gottheiten von rein ethischer Bedeutung herausgebildet. Außerdem ist bemerkenswert, daß das römische Göttersystem, wie es uns in geschichtlicher Zeit vorliegt, nicht einen einheitlichen Charakter trägt, sondern sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt, in älterer Zeit aus latinischen und sabinischen; später kamen dazu zahlreiche griechische Kulte, und damit griechische Götter, die den Römern ursprünglich fremd waren. Preller und Marquardt teilen die Geschichte der römischen Religion in vier Perioden, durch welche aber nicht ein Fortschritt der inneren Entwicklung bezeichnet wird, sondern das allmähliche Anwachsen des fremden Einflusses: 1) Die Anfänge des römischen Staates, charakterisiert durch die Verschmelzung der Latiner und Sabiner; 2) von den Tarquiniern bis zum zweiten punischen Krieg, Verschmelzung der altitalischen Elemente mit denen der ausländischen Zivilisation; 3) vom zweiten punischen Krieg bis Augustus, Verfall der römischen Staatsreligion, Verweltlichung des Priestertums und Verfall des Kults; 4) Kaiserzeit, Restauration der alten Religion, Eindringen orientalischer Kulte. Auch bei den Römern ruhte der religiöse Glaube nicht auf einer in heiligen Schriften niedergelegten Lehre, sondern er war geknüpft an die bestimmte Gestalt, in welcher die Religion im Staat und durch den Staat überliefert war, an dem von Alters her feststehenden Kult, der dann für alle Folgezeit maßgebend blieb: auch hier trat an Stelle des heiligen Worts die überlieferte Praxis ein, über deren Erhaltung der Staat wachte. Der Einfluß der Überlieferung war so stark, daß man nicht wagte, neue Erfahrungen mit den alten Göttern in Verbindung zu bringen, sondern neue Götter dafür in das System einführte. Sehr bezeichnend ist hierfür, daß, als vor der gallischen Invasion eine warnende Stimme aus dem Tempel der Vesta ertönte, man dieselbe nicht der Göttin zuschrieb, sondern einen besondern Gott Ajus Locutius schuf; der Grund dafür konnte nur der sein, daß die bisherige Überlieferung von einer weissagenden Thätigkeit der Vesta nichts wußte. Überhaupt fehlte den Römern das, was die Griechen in so hohem Grade auszeichnete, nämlich die Beweg-

lichkeit der Phantasie, daher ist bei ihnen die Mythologie sehr wenig ausgebildet; mythische Erzählungen von den Göttern fehlen fast ganz und nur die halbgöttlichen Wesen, Elementargeister u. s. w. haben dergleichen hervorgerufen. Dafür aber waren die Römer ernster, thatkräftiger und mehr auf praktische Gotteserkenntnis gerichtet. Besonders wird von griechischen Schriftstellern die ernste Frömmigkeit der Römer gerühmt, in der sie selbst eine der festesten Stützen ihres Staatswesens erblickten. In späterer Zeit änderte sich das freilich und es begann besonders unter dem Einfluß der griechischen Philosophie Verachtung der alten Religion um sich zu greifen, doch blieben die äußeren Formen bis in die letzte Zeit des Heidentums in Kraft und selbst die christlichen Kaiser wagten lange Zeit nicht, gänzlich damit zu brechen, sondern behielten bis auf Gratianus den Titel eines Pontifex maximus bei.

30. An der Spitze des römischen Göttersystems steht ebenfalls ein Götterpaar, Jupiter und Juno, die beide durch ihre Namen als ursprüngliche Himmels- und Lichtgottheiten gekennzeichnet sind, doch besteht für das religiöse Bewußtsein in geschichtlicher Zeit diese Naturbedeutung nicht mehr. Vielmehr ist danach Jupiter König der Götter und Lenker der Welt, Schützer des Rechts und Bestrafer des Unrechts, vor allem aber Schirmherr des römischen Staates und Reiches. Juno ist Schutzgöttin der Frauen, Beschützerin der Ehe und Geburtsgöttin. Ebenso verhält es sich mit einer Anzahl anderer Götter, die ursprünglich zu einem bestimmten Naturgebiet in Beziehung stehend später rein ethische Bedeutung erhielten, wie Minerva, Venus, Mars, Janus und Diana. Daneben finden wir zahlreiche Gottheiten, in denen das Leben der Natur, namentlich soweit es für den Acker- und Gartenbau von Bedeutung ist, personifiziert erscheint; endlich solche, die als Schutzgottheiten der Menschen in den verschiedenen Verhältnissen und Lagen des Lebens sich darstellen, die Götter der sogen. indigitamenta, der Gebetsformeln, die für bestimmte Fälle vorgeschrieben waren, wie für die Geburt und für jedes wichtigere Ereignis im Leben eines Kindes u. s. w. Unter den Göttern werden weiter unterschieden dii indigetes, d. h. einheimische und novensides neu eingeführte. Es war Sitte bei den Römern, die Gottheiten der unterworfenen Städte aufzunehmen und ihnen einen Kult in Rom anzuweisen, doch werden dieselben getrennt von den einheimischen außerhalb des pomerium angesiedelt. Schon am Ende der Königszeit fanden griechische Götter in Rom Eingang, ihre Kulte wurden in der Regel auf einen Ausspruch der Sibyllinischen Bücher hin eingeführt und bewahrten in Rom ihre griechische Gestalt.

Das lateinische Wort für „Gott“ ist deus, das wie schon erwähnt mit skr. devas identisch ist; es bezeichnet wie das indische Wort die göttliche Persönlichkeit, daneben auch die Gottheit überhaupt. Außerdem finden wir noch das Wort numen, durch welches die geistige Seite der Gottheit ausgedrückt wird (vgl. skr. asura, gr. *δαίμων* in ihrer ursprünglichen Bedeutung). Über das Wesen der römischen Götter läßt sich nicht mit gleicher Bestimmtheit etwas aussagen, wie über das der griechischen, da die meisten derselben nicht fest umschriebene Persönlichkeiten sind, sondern bloße Abstraktionen, und da die Römer selbst mehr Gewicht legten auf die praktischen Folgerungen aus der Gotteserkenntnis, als auf Untersuchungen über das Wesen der Gottheit.

Jedenfalls galten auch hier die Götter vor allen Dingen als unsterblich, ferner als allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, heilig und gerecht. Wenigstens gilt das von den Hauptgöttern, während die Götter der indigitamenta und andere nur ein beschränktes Wirkungsgebiet hatten, sodaß die zuletzt genannten Eigenschaften kaum zur Geltung kommen konnten. Eine religiöse Lehre über die Schöpfung der Welt finden wir auch bei den Römern nicht; die Götter gelten nur als Erhalter und Lenker der Welt.

31. Der Verkehr des Menschen mit den Göttern vollzog sich in Opfer und Gebet; das erstere hatte auch hier den Charakter einer Darbringung, durch welche man das Wohlwollen und den Beistand der Götter gewinnen oder seinen Dank ausdrücken wollte. Alle Einzelheiten waren beim Opfer auf das Genaueste bestimmt und nur die peinlichste Sorgfalt in der Beobachtung aller Vorschriften sicherte den Erfolg, während jeder Fehler das ganze Opfer unwirksam machte. Der Mensch sollte den Göttern rein entgegentreten und sollte sich während des Verkehrs mit ihnen von allem irdischen Thun und Treiben fern halten. Außer in Opfer und Gebet bestand der Gottesdienst noch in feierlichen Aufzügen, Festen und Spielen; die Frömmigkeit konnte sich noch äußern in Gelübden und Dedikationen an die Götter, die entweder von einzelnen Personen oder von dem ganzen Volke gewidmet wurden. Die Überwachung der religiösen Gebräuche lag in der Hand gewisser Priesterkollegien und einzelner Priester; an der Spitze des gesamten Sakralwesens stand der Pontifex maximus. Wie das öffentliche, so war auch das häusliche Leben der Römer von religiösen Zeremonien erfüllt, der häusliche Kult bestand in Gebeten am Morgen und vor der Hauptmahlzeit und in Opfern vor den Penaten, den Schutzgöttern des Hauses, und dem Lar, dem Schutzgeist der Familie.

Die Frömmigkeit der Römer der alten Zeit zeigte sich in hervorragender Weise darin, daß sie vor jeder wichtigeren Unternehmung im öffentlichen wie im Privatleben die Stimmung der Götter durch Auspizien zu erforschen suchten. Diese bestanden darin, daß man gewisse Zeichen beobachtete, um daraus zu erkennen, ob die Götter einer beabsichtigten Unternehmung gegenüber Beistimmung oder Mißfallen an den Tag legten. Als solche Zeichen galten der Flug oder die Stimmen von Vögeln (alites, oscines) innerhalb eines von dem Augur mit seinem Krummstab am Himmel bezeichneten Quadrats (templum); die ganze Einrichtung beruht auf dem Glauben, daß die Gottheit sich bestimmen läßt, durch gewisse von den Menschen vorgeschriebene Zeichen ihre Gesinnung kund zu thun. Was unternommen werden sollte, bestimmte der Römer selbst, und räumte darin der Gottheit keinen Einfluß auf seine Beschlüsse ein; es konnte aber eine Unternehmung einstweilen aufgegeben werden, wenn nach dem Ausweis der Zeichen die Gottheit im Moment derselben nicht günstig gestimmt war, doch wurde sie auch in dem Falle nur aufgeschoben, nicht gänzlich aufgegeben. Das zeigt sich schon in den Worten, mit denen das Ergebnis der Beobachtung verkündet wurde: aves addicunt, wenn die Zeichen günstig waren, sonst alio die. Da der Römer sich in allen Dingen von den Göttern abhängig wußte, gebot es die Klugheit, eine Unternehmung nicht zu beginnen, bevor man der Beistimmung derselben gewiß war; doch war der Einzelne in keiner Weise verpflichtet, der

durch die Zeichen erteilten Warnung Gehör zu schenken. Bei den Auspizien fungierte in der Regel ein Augur, doch konnte jeder Römer auch ohne Zuziehung eines solchen Auspizien anstellen. In der späteren Zeit verloren die Auspizien ihre Bedeutung und das Institut der Auguren kam in Mißachtung. Außer den eigentlichen Auspizien sind als Mittel, die Stimmung der Götter zu erforschen, noch zu nennen die auspicia pullaria, bei denen aus dem Fressen der heiligen Hühner auf den Beifall der Götter zu einer beabsichtigten Unternehmung und damit auf das Gelingen derselben geschlossen wurde, und die aus Etrurien stammenden haruspicia, die Deutung der Eingeweide der Opfertiere. Die zuletzt genannte Disziplin stand bei den Römern niemals in demselben Ansehen, wie die der Auspizien.

32. Die Vorstellungen über das Jenseits und das Leben nach dem Tode waren bei den Römern ziemlich dürftig und verworren: einerseits glaubte man an einen Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen in einem besonderen Totenreiche, dem Orcus, der in derselben Weise, wie der Hades der Griechen, gedacht war; andererseits nahm man an, daß die Verstorbenen ein seliges Leben in der Gemeinschaft der Götter führen und als Schutzgeister ihres Geschlechts mit den Überlebenden in beständigem Verkehr bleiben. Daher war der Totenkult sehr ausgebildet und die Geister der verstorbenen Mitglieder des Geschlechtes (manes) waren Gegenstand religiöser Verehrung und es wurden ihnen Opfer dargebracht. Die Seelen der Bösen aber oder derjenigen, denen die üblichen Ehren bei der Bestattung nicht zu Teil geworden waren, schweiften als Spukgeister (larvae, lemures) auf der Erde umher. Um sie von den Häusern fernzuhalten, wurde in den Nächten vom 9.—13. Mai die Zeremonie der Lemuralia vollzogen.

Eine eigentümlich römische Vorstellung ist die von den genii: jeder Mensch hat seinen eigenen genius, ebenfalls jede Familie, jedes Geschlecht, jede Stadt und jedes Volk, ja sogar die Götter. Die genii sind Schutzgeister, zu ihnen wurde gebetet, man that ihnen Gelübde und brachte ihnen Opfer dar. Auch war es Sitte, bei dem eigenen genius, oder bei dem besonders angesehener Personen, z. B. der Kaiser in der späteren Zeit, zu schwören. Die römische Lehre von den genii ist in mancher Beziehung der parsischen von den fravaši ähnlich, nur daß sie nicht wie diese noch nach dem Tode an dem Schicksal des Menschen Anteil haben. Die genii konnten auch in leiblicher Gestalt erscheinen, meist in der von Schlangen.

An die beiden eben besprochenen Anschauungen von dem Fortleben der Seele in der Gemeinschaft der Götter und von den Genien knüpft in der späteren Zeit der Kaiserkult an. Weder die Verehrung der lebenden noch die der verstorbenen Kaiser widersprach dem religiösen Gefühl und der religiösen Überlieferung der Römer; auch ist dieser Kult nicht geradezu als Menschenvergötterung aufzufassen. Für den Kaiserkult werden besondere priesterliche Kollegien eingerichtet, die Sodales Augustales u. s. w., und es wurde derselbe dazu benutzt, die politische Einheit des römischen Reiches durch einen allen gemeinsamen religiösen Kult zu festigen.

Literatur:

Hartung, Religion der Römer, Erlangen 1836.
Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., Berlin 1881. 83.

Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. III. Das Sakralwesen. 2. Aufl. von Wissowa. Leipzig 1885.
Kunze, Prolegomena zur Geschichte Roms, Leipzig 1882.

6. Die Religion der Kelten.

33. Die Kelten sind das indogermanische Volk, das am weitesten nach Westen vorgedrungen ist. Früher erstreckte sich ihr Gebiet über Teile des heutigen Spanien, Frankreich, Belgien, die britischen Inseln, Süddeutschland und die österreichischen Alpenländer; sie sind aber im Verlaufe der Geschichte immer weiter zurückgedrängt und zum größten Teile romanisiert oder germanisiert worden, sodaß heute nur in der Bretagne, in Wales, Irland und Schottland Reste davon existieren. Unsere Kenntnis der Religion der alten Kelten ist sehr lückenhaft und dürftig; die Hauptquelle dafür ist der kurze Bericht Cäsars (de bello Gall. VI, cap. 13—19) über die Sitten und Anschauungen der Gallier, außerdem haben wir eine Reihe von Inschriften aus römischer Zeit, die lediglich Götternamen enthalten. Die alte keltische Mythologie läßt sich zum Teil rekonstruieren mit Hilfe der epischen Dichtungen, wie sie namentlich in Irland sich erhalten haben. Dieselben stammen zwar aus späterer, christlicher Zeit, haben aber doch vielfach alte mythologische Vorstellungen bewahrt.

Die gallischen Götter nennt Cäsar mit römischen Namen: danach ist der höchste Gott Merkur, der als Erfinder aller Künste, als Geleiter auf Wegen und Reisen und als Förderer des Handels galt. Außerdem nennt er Apollo, Mars, Jupiter und Minerva. Dagegen erwähnt Lucan als Götter der Gallier Teutates, Esus und Taranis. Alle die von Cäsar genannten Namen kehren auch in Inschriften wieder, zum Teil in Verbindung mit den keltischen. Danach entspricht der Teutates des Lucan dem römischen Mars und Taranis dem Jupiter, während Esus in der Aufzählung bei Cäsar fehlt. Daß der höchste Gott mit Mercur und nicht mit Jupiter identifiziert wird, hat seinen Grund darin, daß er nicht, wie dieser, den Blitz als Waffe führte, sondern daß neben ihm bei den Kelten ein besonderer Gewittergott, Taranis oder Taranus, verehrt wurde. Dieselbe Erscheinung finden wir auch in bezug auf die germanischen Götter: dem dies Jovis der Römer entspricht unser Donnerstag, nicht der Mittwoch (engl. Wednesday = Wodans Tag). Wir dürfen aus alledem schließen, daß die Kelten ein ausgebildetes Göttersystem besaßen, das ebenso wie bei den übrigen indogermanischen Völkern auf Personifikation der Naturkräfte und Naturerscheinungen beruhte. An der Spitze derselben stand ein Gott, der wohl als Himmelsgott aufzufassen ist. Außer den Göttern mit ursprünglicher Naturbedeutung gab es auch solche von rein ethischer Bedeutung, wie die Kriegsgöttin Nemetona und die Göttin der Pferdezucht Epona (von gall. epos Pferd), die in späterer Zeit auch in Rom verehrt wurde. Außerdem wurden Elementargeister verehrt, Genien der Flüsse, Quellen u. s. w.

Die keltischen Sprachen haben das alte indogermanische Wort für „Gott" bewahrt: gall. dêvos, ir. día Gott, dé Göttin, welsch duw. Über das Wesen der Götter erfahren wir in unsern Quellen nichts, doch dürfen wir aus den Kultformen schließen, daß die Vorstellungen darüber bei den Kelten ähnliche

waren, wie bei den verwandten Völkern. Vor allem spricht sich darin ein starkes Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von den Göttern aus.

Daß der Kult reich entwickelt war, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Bestehen eines geschlossenen Priesterstandes, der mit bedeutenden Vorrechten ausgestattet war. Das Priesteramt erforderte eine lange Vorbereitung; die Lehre wurde nur mündlich überliefert, obgleich die Druiden des Schreibens kundig waren. Viele junge Gallier gingen nach Cäsars Zeugnis des Studiums wegen nach Britannien, da dies Land als ein Hauptsitz druidischer Gelehrsamkeit galt. Die Priester waren zugleich Richter und hatten Strafgewalt über das Volk; als schwerste Strafe galt die Ausschließung von den Opfern, also eine Art Bann. An der Spitze stand ein Oberpriester. Menschenopfer waren in älterer Zeit bei den Galliern sehr häufig und wurden erst durch die Römer völlig unterdrückt. Eigentümlich keltisch ist die religiöse Bedeutung der Mistel: diese Pflanze wurde unter gewissen feierlichen Zeremonien nach vorangegangenem Opfer von weißen Stieren von dem Priester abgeschnitten und galt als zauberkräftig.

Die Kelten glaubten an ein Fortleben der Seelen nach dem Tode in einem Totenreiche, das als im äußersten Westen jenseits des Ozeans gelegen gedacht wurde. Die Seelen erhielten dort einen neuen Körper und das Leben daselbst war lediglich eine Fortsetzung des irdischen. Diese Anschauung fand auch ihren Ausdruck im Totenkult: mit dem Verstorbenen wurden seine Waffen, Lieblingstiere, Sklaven und Klienten verbrannt, damit er im Jenseits alles wieder vorfinden sollte, wie er es auf Erden gehabt hatte. Das Totenreich galt zugleich als Wohnsitz der Götter. Auch lebende Menschen konnten nach dem Glauben der Kelten, ohne vorher zu sterben, dahin gelangen, und die Rückkehr zur Welt der Lebenden wurde nicht als unmöglich angesehen. Ob man eine Lehre über eine Vergeltung nach dem Tode hatte, läßt sich nicht entscheiden.

Literatur:

Mone, Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, Leipzig und Darmstadt 1822. 23. Bd. II, S. 331—549.

D'Arbois de Jubainville, Le Cycle mythologique Irlandais et la mythologie celtique, Paris 1884.

Rhys, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom, London 1888 (Hibbert Lectures 1886).

7. Religion der Germanen.

34. Die germanische Religion und Mythologie liegt uns in doppelter Gestalt vor, in der nordischen, wie sie in Skandinavien und vor allem auf Island sich herausgebildet hat, und der eigentlich deutschen. Als Quellen für unsere Kenntnis der ersteren sind vor allem die ältere und jüngere Edda zu nennen, die ein vollständiges Bild der Religion, freilich aus verhältnismäßig später Zeit, gewähren; außerdem sind wertvoll die Volkslieder und Volkssagen, die auf Island und den Faröinseln sich noch in wesentlich unveränderter Gestalt erhalten haben. Für die eigentlich deutsche Religion sind wir auf viel dürftigere Quellen angewiesen, aber dieselben sind dafür älter und zeigen uns eine ursprüngliche Entwicklungsstufe der Religion. Das hängt damit zusammen, daß auf deutschem Boden das alte Heidentum schon

früh durch das Christentum verdrängt wurde, ehe es dem in der Geschichte aller heidnischen Religionen bei ungestörter Entwicklung sich zeigenden Verfall anheimfiel, während der Norden erst spät bekehrt wurde und daher dort die Religion sich noch länger selbständig entwickeln konnte. Von besonderer Wichtigkeit sind für uns, als die ältesten Nachrichten über die germanische Religion, die Berichte römischer Schriftsteller, des Cäsar (de bello Gall. VI, 21), der allerdings auf Grund sehr oberflächlicher Bekanntschaft mit den germanischen Stämmen erzählt, und vor allem des Tacitus in der Germania. Die Darstellung des letztern ist im ganzen als zuverlässig anzusehen, nur ist seine Auffassung germanischer Anschauungen und Gebräuche zu sehr durch seinen eigenen philosophischen Standpunkt beeinflußt. Aus späterer Zeit stehen uns Berichte christlicher Priester zu Gebote, sowie Beschlüsse von Synoden, die gegen heidnischen, unter der Herrschaft des Christentums fortwuchernden Aberglauben und Unfug eifern; wir sehen daraus, daß das Heidentum noch lange Zeit sich mit großer Zähigkeit im Volke behauptete. Bis auf den heutigen Tag ist es noch nicht völlig überwunden, sondern lebt in Volkssage und Volksbrauch fort, wenn auch in veränderter und entstellter Gestalt. Daher ist auch die Erforschung dieser letzteren für die Religionsgeschichte von großer Bedeutung, doch muß man sich hüten, jeden Aberglauben ohne weiteres für einen Rest des alten Heidentums und jede Sage oder jedes Märchen für die Fortsetzung eines alten Mythus zu halten. Es haben bei der Entstehung und Ausbildung derselben doch noch andere Momente mitgewirkt; namentlich ist die Thätigkeit der frei dichtenden Phantasie nicht zu unterschätzen. Im allgemeinen kann man sagen, daß die alten Götter entweder zu dämonischen Wesen geworden sind oder in der Gestalt von Heiligen der christlichen Legende fortexistieren, sowie daß der altheidnische Kult als Aberglaube und Zauberei sich zum Teil noch erhalten hat. Es ist das Verdienst der beiden Grimm, auf die Bedeutung dieser Quellen hingewiesen zu haben; im Anschluß an die Arbeiten derselben haben dann zahlreiche Forscher in Deutschland der Sammlung und Erklärung der im Volke noch lebendigen Sagen, Märchen und Bräuche sich gewidmet. Außer den Sagen gewähren auch die alten Heldenlieder mannigfache Ausbeute für die Rekonstruktion der heidnischen Mythologie. Wie schon bemerkt, sind die nordischen Quellen reicher, aber sie zeigen bereits den Beginn des Verfalls der Religion; wir finden dort bereits Ansätze zu einer philosophischen Weltbetrachtung, die mit den religiösen und mythologischen Anschauungen nicht mehr in Einklang steht. Vor einiger Zeit ist der Versuch gemacht worden, die eigentümlichen Lehren der Edda, wie sie schon in den ältesten Liedern entwickelt werden, aus christlichem Einfluß zu erklären, doch ist man von dieser Ansicht jetzt wohl allgemein wieder zurückgekommen.

35. Das Göttersystem ist in beiden Zweigen der altgermanischen Religion im wesentlichen dasselbe, nur ist natürlich die Form der Götternamen dialektisch verschieden. Danach finden wir auch hier ausgebildeten Polytheismus, der auf der Verehrung der Naturkräfte beruht; doch haben auch bei den Germanen die Götter von Anfang an zugleich ethische Bedeutung gehabt, die dann später überwog und die alte Naturbedeutung der Götter in den Hintergrund drängte. An der Spitze des Systems steht ein Götterpaar,

dessen Verehrung sich bei allen germanischen Stämmen nachweisen läßt: ahd. Wuotan und Fricca, altn. Oðin und Frigg. Die Etymologie des Namens und die ursprüngliche Naturbedeutung des Gottes ist nicht sicher zu ermitteln, wahrscheinlich war er ein Himmels- oder Luftgott. Im System hat er dieselbe Stellung, wie sonst in den indogermanischen Religionen der höchste Gott. Die Römer identifizierten ihn aus dem bei Besprechung der keltischen Religion angegebenen Grunde mit ihrem Mercur. Neben ihm steht der Gewittergott Donar altn. Thôr, dessen Bedeutung der des höchsten Gottes sehr nahe kommt, ja im Volksbewußtsein dieselbe wohl noch überragte. Wie der indische Indra ist auch Thôr in höherem Grade anthropomorphisch gedacht, als die übrigen Götter, und daraus erklärt es sich, daß das Volk sich mit seiner Verehrung am liebsten an ihn wandte. Jedenfalls hat sein Kult im spätern Volksbrauch tiefere Spuren hinterlassen, als der des Wuotan. In den mythologischen Erzählungen erscheinen beide Götter häufig unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Gestalten; in der Volkssage wird Wuotan zu einem dämonischen Wesen (wütendes Heer = Wuotan's Heer), während die alten Attribute des Donar geradezu auf den Teufel übertragen werden (rotes Haar und Bart, der Hammer als Waffe und der Bock als heiliges Tier). Von andern Göttern treten besonders hervor: der Kriegsgott Tŷr, ahd. Zio, in Oberdeutschland Eor genannt; Freyr, ahd. Frô, ein Gott der Fruchtbarkeit; Baldr, ahd. Paltar oder Phol, der Sohn des Oðin, wohl als Sonnengott aufzufassen; Loki, ein Feuergott, der nach der spätern Mythologie durchweg als Feind der übrigen Götter und als dämonisches Wesen erscheint. Ferner die Göttinnen: Freyja, Göttin der Schönheit und Liebe, sowie Holda, Perahta und Ostara, welche als Göttinnen des Frühlings und des neuen Lebens der Natur anzusehen sind.

Außer an die Götter glaubte man an dämonische Mächte, in denen wie bei den übrigen indogermanischen Völkern die den Menschen schädlichen und verderblichen Naturkräfte personifiziert waren. Als Feinde der Götter erscheinen vor allem die Riesen (iötun, thurs im Altn.), deren Naturbedeutung noch klar zu Tage liegt; als Bekämpfer derselben galt hauptsächlich Thôr, der nicht nur Gott des Gewitters, sondern zugleich Förderer des Landbaus und der Kultur war. Man unterschied Berg-, Wald-, Reif-, Wasser- und Feuerriesen. Anderer Natur, obgleich den Riesen vielfach nahe verwandt, sind die Zwerge (alfr), da sie nicht durchweg als götterfeindlich gedacht sind, und dem entsprechend auch noch in der Volkssage im Gegensatze zu den Riesen als den Menschen freundlich gesinnt und wohlthätig erscheinen. Nach der eddischen Kosmogonie sind die Riesen vor den Göttern entstanden, die Zwerge dagegen von den Göttern geschaffen worden. Außer diesen wurden auch von den alten Germanen zahlreiche Elementargeister verehrt, die auf den Feldern, in den Wäldern, in den Gewässern und im Feuer walteten, und teils als gut und menschenfreundlich, teils als tückisch und böse angesehen wurden.

Das germanische Wort für „Gott" ist goth. guth, ahd. cot, altn. goð; die Etymologie desselben ist noch dunkel, jedenfalls scheint eine Zusammenstellung mit dem Adjekt. „gut" wegen der Lautverhältnisse nicht möglich zu sein. Das alte indogermanische Wort hat sich nur in der altnord. Pluralform tivar Götter, das einigemal vorkommt, erhalten. In der Edda werden

zwei Götterklassen unterschieden: Asen und Wanen (âs, plur. aesir vielleicht mit skr. asura, iran. ahura etymologisch verwandt); doch hat dieser Unterschied für die Religion keine Bedeutung, sondern ist rein mythologischer Art.

Die Existenz des Bösen in der Welt wird in der Edda darauf zurückgeführt, daß die Götter selbst in Sünde verfallen sind, indem zunächst die Gier nach Gold bei ihnen erwachte und daraus Krieg und Blutvergießen entstand, und dadurch, daß sie eidbrüchig wurden. Weil sie nun den Charakter der Heiligkeit verloren haben, können sie den Kampf gegen die dämonischen Mächte nicht mehr siegreich zu Ende führen, sondern müssen selbst darin zu Grunde gehen. Die erste Folge ihres Sündenfalles war, daß Baldr, der lichte Gott des Friedens, den Tod erleiden und in die Unterwelt hinabsteigen mußte, in der er bis zum Ende der Weltentwicklung verweilen wird. Zwar gelang es ihnen noch einmal, durch Fesselung des Wolfes Fenrir das Verderben vorläufig aufzuhalten, doch müssen sie schließlich untergehen und mit ihnen die jetzige Welt. In den letzten Zeiten wird die Sünde auf Erden überhand nehmen, und allerlei schreckliche Zeichen werden dem Weltuntergang vorangehen. Dann folgt der letzte Kampf, in dem die Götter und Dämonen den Tod finden, und die Erde durch Feuer vernichtet wird. Darauf entsteht eine neue Erde und ein neues Menschengeschlecht, Baldr kehrt aus der Unterwelt zurück, und neben ihm herrschen sündlose Götter über die Welt. Natürlich sind die mythischen Vorstellungen in dieser Gestalt erst verhältnismäßig jung, doch finden sich Anklänge daran auch auf deutschem Boden, sodaß wenigstens die Anschauung von der Götterdämmerung und dem Weltbrand als altgermanisch angesehen werden darf. Es ist schon hervorgehoben worden, daß außer dem Parsismus nur noch die germanische Religion eine Lehre über die letzten Dinge enthält.

36. Der Gottesdienst bestand in Opfern, Gebeten, Festen und feierlichen Umzügen. Tempel und Götterbilder fehlen in älterer Zeit, doch waren dafür nicht religiöse Gründe maßgebend, sondern der niedrige Stand der Kultur; bei den Stämmen, die bereits auf einer höheren Kulturstufe standen, finden sie sich vor. Sonst verehrte man die Götter vorzugsweise in heiligen Hainen und statt der Götterbilder hatte man bloße Symbole der Götter. Die Priester standen in hohem Ansehen und waren zugleich Richter, bildeten aber keinen geschlossenen Stand. In ihrer Hand lag die Ausrichtung der öffentlichen Opfer und das Orakelwesen. Geopfert wurden hauptsächlich Tiere, besonders Pferde; auch Menschenopfer, zu denen entweder Verbrecher, oder Kriegsgefangene genommen wurden, kamen häufig vor. Der altheidnische Kult lebt im heutigen Volksbrauch noch in zahlreichen Resten fort, in abergläubischen Zeremonien, die noch deutlich als ehmalige Opferbräuche zu erkennen sind. Es scheinen sich hier die alten Anschauungen unter der Herrschaft des Christentums noch selbständig weiter entwickelt zu haben, denn derartige Gebräuche haben in der Regel rein magischen Charakter; doch ist es möglich, daß die neue Religion die ursprüngliche Bedeutung in Vergessenheit gebracht hat, sodaß die bloße Form übrig geblieben ist. Auch die heidnischen Festzeiten haben ihre Bedeutung für den Aberglauben des Volkes beibehalten, nur daß jetzt die Zeiten, in denen sonst die Götter ihren Umzug auf Erden hielten, als von dämonischem Spuk erfüllt angesehen werden.

Gottheiten der Russen werden genannt: Svarog der Gott des Himmels, nach Kreck oberster Gott aller Slaven; Perun der Gott des Gewitters, der Bedeutung und vielleicht auch dem Namen nach identisch mit dem litauischen Perkunas; Dažibog oder Daždibog ein Sonnengott; Veles oder Volos ein Schutzgott der Herden, ursprünglich ebenfalls Sonnengott; Stribog Gott des Sturmes; Vesna oder Lada Göttin des Frühlings; Deva oder Devana Göttin der Fruchtbarkeit.

Neben den Göttern wurden wohl bei allen slavischen Völkern Elementargeister verehrt, die teils als wohlwollend gegen die Menschen, teils als böse dämonische Wesen angesehen wurden.

Das allen slavischen Sprachen gemeinsame Wort für „Gott" ist bogŭ; es entspricht dasselbe dem persischen baga und ist entweder als Lehnwort anzusehen, oder man hat anzunehmen, daß die Übereinstimmung auf späterer Berührung der beiden Völker beruht. Daß auch im lettoslavischen Sprachstamm das alte indogermanische Wort vorhanden war, zeigt litauisch diewas, altpreuß. deiwas Gott.

40. Der Kult bestand auch bei den Slaven aus Opfer, Gebet und Festfeiern. Geopfert wurden Feldfrüchte und Tiere, namentlich Rinder und Schafe; Menschenopfer kommen nur ganz vereinzelt vor und sind wohl überall auf fremden Einfluß zurückzuführen. Ein eigentlicher Priesterstand fehlte bei den meisten slavischen Stämmen, die Opfer wurden entweder von dem Familienoberhaupt, oder von dem Fürsten resp. Stammesältesten vollzogen. Nur da, wo Tempel bestanden, finden wir besondere Priester, die danach ursprünglich als Hüter des Heiligtums bestellt waren, aber auch die bei den Tempeln dargebrachten Opfer vollzogen und das Orakelwesen in ihrer Hand hatten. Priester, die an einem berühmten und vielbesuchten Heiligtum angestellt waren, erhielten einen weitreichenden, über die Grenzen des einzelnen Stammes hinausgehenden Einfluß. Ein solches weitberühmtes Heiligtum war das des Svantovit zu Arkona, zu welchem nach dem Zeugnisse des Saxo Gramm. sogar der Dänenkönig Sveno Weihgeschenke schickte. Eine ausführliche Beschreibung des Kults, der bei diesem Heiligtum geübt wurde, gibt Saxo im 14. Buch seiner Historia Danica; in Bezug auf das an das Opfer sich anschließende Festmahl bemerkt er: in quo epulo sobrietatem violare pium aestimatum est, servare nefas habitum: ein Zug, für den sich auch sonst im Kult der Slaven Analogien finden. Jährliche Feste wurden bei den Slaven gefeiert zur Zeit der Wintersonnenwende, des Frühlingsanfangs und der Sommersonnenwende; neben dem Feste des Frühlingsanfangs gab es noch ein besonderes Frühlingsfest. Götterbilder existierten nur bei einigen slavischen Völkern; das Vorkommen oder Nichtvorkommen derselben ist auch hier lediglich von dem Kulturzustande abhängig, nicht von religiösen Anschauungen.

Alle Slaven glaubten an ein Fortleben der Seele nach dem Tode, und zwar nahm man ein doppeltes Totenreich an: navĭ und pĭklŭ, das letztere Aufenthaltsort der Bösen und daher später als Ort der Qual gedacht. Das Leben im navĭ dachte man sich lediglich als eine Fortsetzung des irdischen und es fand diese Anschauung bei der Bestattung darin ihren Ausdruck, daß man dem Toten alles das mitgab, was ihm im Leben lieb und wert

gewesen war. Bis zur Bestattung verweilte nach slavischem Glauben die Seele in der Nähe des Körpers, dann erst ging sie in das Totenreich ein.

Literatur:

Hanusch, Die Wissenschaft des slavischen Mythus, Lemberg 1842.
Mone, Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, Bd. I.
Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 2. Aufl., Graz 1887.
Leger, Religions des anciens Slaves (Encyclop. des sciences relig., Bd. XI).

b. Religionen der semitischen Völker.

41. **Vorbemerkungen.** Die Semiten lassen sich in derselben Weise, wie die Indogermanen, zu einer besondern Gruppe vereinigen und der Beweis für ihre Zusammengehörigkeit und ursprüngliche Gemeinschaft ist wie bei jenen durch die Sprachwissenschaft geführt. Ethnologisch gehören sie mit den Indogermanen und Hamiten zusammen und bilden mit diesen die mittelländische Rasse; ihre Sprachen zeigen vielfach Berührungen mit denen der hamitischen Völker. Als Urheimat der Semiten wird entweder Arabien angenommen, oder Mittelasien; in letzterem Falle wären sie ursprünglich Nachbarn der Indogermanen gewesen. Wir haben zwei Gruppen zu unterscheiden: Nordsemiten, nämlich Hebräer, Phönicier, Babylonier und Assyrer, und Südsemiten, nämlich Araber und Aethioper. Die semitischen Völker und Sprachen verschwinden zum Teil schon sehr früh aus der Geschichte: von allen semitischen Sprachen sind heute nur noch das Arabische, Aethiopische und das auf ein sehr kleines Gebiet beschränkte Syrische als lebende zu bezeichnen.

Für die Religionsgeschichte ist die semitische Völkerfamilie dadurch von großer Bedeutung geworden, daß innerhalb derselben die drei monotheistischen Religionen entstanden sind; doch ist es nicht richtig, danach allen Semiten eine besondere religiöse Begabung zuzuschreiben oder den Monotheismus als eine Errungenschaft semitischen Geistes zu bezeichnen. Man hat neuerdings, veranlaßt durch Renan's abfällige Kritik der Semiten, — nach welcher dieselben als eine untergeordnete Rasse erscheinen und auch die angebliche Neigung zum Monotheismus als Beschränktheit aufgefaßt wird —, mehrfach Vergleichungen zwischen Indogermanen und Semiten unternommen, und ist zu dem Resultat gelangt, daß zwar die ersteren in Wissenschaft, Kunst und Politik bedeutendere Leistungen aufzuweisen haben, daß aber dafür die Semiten auf dem Gebiete der Religion das höchste geleistet haben und die Lehrer aller Völker geworden sind. Zu diesem Ergebnis kommt man dadurch, daß man Judentum, Christentum und Islam ohne weiteres als semitische Religionen in Anspruch nimmt. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß wir den Islam ganz auszuscheiden haben, da er nicht aus selbständiger Entwicklung hervorgegangen ist, sondern aus jüdischen und christlichen Elementen sich zusammensetzt; ferner, daß doch sicher nicht die semitische Völkerfamilie im ganzen Anteil hat an dem Ruhme, den Monotheismus hervorgebracht zu haben, sondern nur ein einzelnes Glied derselben, denn die Leistungen der heidnischen Semiten auf religiösem Gebiet stehen in keiner Weise höher, als die der indogermanischen Völker, sondern in vieler Beziehung sehr viel tiefer; endlich, daß auch der jüdische Monotheismus nicht dem semitischen Geiste seine Entstehung und Ausgestaltung verdankt, sondern oft im Kampfe gegen den immer und immer

wieder sich dagegen auflehnenden semitischen Geist des Volkes sich behauptet hat. Beweise für diese Behauptung bietet uns das Alte Testament in Fülle, und es heißt doch auch den Offenbarungscharakter des Judentums und Christentums leugnen, wenn man sie zu semitischen Religionen machen will. Sehr richtig bemerkt Graf Baudissin (Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, Vorrede p. VIII): „Das Einzige, was nicht Israel, aber Israels Geschichte der Welt geboten hat, ist die Religion, welche Israel im Gange seiner Geschichte als ein Geschenk erhalten, nicht als eigenes Werk gestaltet hat“. Wenn wir eine allgemeine Charakteristik der semitischen Religionen geben wollen, haben wir zunächst das semitische Heidentum in seinen verschiedenen Formen zu untersuchen, und den Islam, soweit er echt semitische Elemente enthält.

In den semitischen Sprachen finden wir zwei gemeinsame Worte für „Gott“, nämlich il und ilâh. Daneben werden Worte von allgemeiner Bedeutung ebenfalls als Götternamen verwendet: ba'al der Inhaber, Besitzer, in der Regel mit dem ergänzenden Genitiv, nur im Babylonischen als Eigenname eines Gottes (Bel); adon Herr; milk König.

Die Entstehung und Weiterentwicklung des semitischen Polytheismus haben wir uns ebenso zu denken, wie bei den Indogermanen: auch hier finden wir Götter, die in enger Beziehung zu einem bestimmten Naturgebiet stehen, neben solchen von rein ethischer Bedeutung; bei einzelnen semitischen Völkern hatte sich auch eine reiche Mythologie herausgebildet. Auch die Anschauungen über das Wesen der Gottheit sind nicht wesentlich verschieden von denen der Indogermanen, nur ist bei den Semiten die Vorstellung besonders scharf betont, daß die Götter die unumschränkten Herren über die einzelnen Menschen und über die Völker sind und daß der Mensch ihnen gegenüber in dem Verhältnisse eines Knechtes steht. Der Kult zeigt vielfach eine rohe Form, besonders finden wir Wollust im Dienste der Gottheit und Grausamkeit als Kennzeichen semitischer, wenigstens nordsemitischer Kulte.

Literatur:

Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Bd. I, Paris 1855.
Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft, 2. Aufl., Stuttgart 1866.
Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1876. 78.
Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen, Bd. I, Leipzig 1883.
Baethgen, Der Gott Israels und die Götter der Heiden, Berlin 1888.
Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites. I. Series, The fundamental institutions, Edinburgh 1889.
Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum, übers. von Pietschmann, Leipzig 1877.
Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, Stuttgart 1884.

1. Die Religion der heidnischen Araber.

42. Über das altarabische Heidentum haben wir nur einige Angaben bei griechischen Schriftstellern, sowie wenige dürftige Notizen in nachislamischen Werken der Araber. Die Bekenner des Islam hatten vielmehr die Tendenz, alle Erinnerungen an das alte Heidentum zu vertilgen, als Nachrichten über den Glauben ihrer Väter zu bewahren, und diese Vertilgung ist ihnen auch fast vollständig gelungen. So sind wir angewiesen auf eine An=

zahl von Götternamen, die sich teils in theophoren Personennamen, teils in der Literatur erhalten haben, und auf einige Notizen über den Kult, die gelegentlich beigebracht werden. Ein tüchtiges Stück des alten Heidentums ist von Muhammed in seine Religion herübergenommen worden in der religiösen Bedeutung der Ka'ba von Mekka mit dem berühmten schwarzen Stein und in den bei der Wallfahrt nach Mekka zu beobachtenden Gebräuchen.

Jedenfalls war die Religion der Araber ursprünglich polytheistisch, aber sie war, wenn wir den Berichten muhammedanischer Schriftsteller trauen dürfen, zur Zeit als Muhammed auftrat, schon vielfach zu reinem Fetischismus herabgesunken. Wir kennen eine Reihe von Götternamen, unter denen besonders die der fünf Götter der Zeitgenossen Noah's: Vadd oder Vudd, Suvâ', Jaghuth, Ja'ûg und Nasr und die der drei Göttinnen: al Lât, Manât und al 'Uzzâ hervorzuheben sind. Außerdem ist zu nennen der in der Ka'ba verehrte Gott Hubal. Auch bei den alten Arabern finden wir die Erscheinung, daß nicht die gesamte Masse der Götter gleichmäßig Gegenstand der Verehrung war, sondern daß jeder Stamm seine besondere Gottheit hatte, die er anbetete und deren Heiligtum er hütete und verwaltete. Doch galt daneben die Ka'ba in Mekka als Centralheiligtum aller arabischen Stämme, und es sollen durch Muhammed 360 darin aufgestellte Götterbilder der verschiedenen Stämme daraus entfernt worden sein, als er sie für den Islam weihte. Auch die Wallfahrt nach Mekka war religiöse Pflicht für alle Araber. Einzelne Götter wurden in Verbindung gebracht mit verschiedenen Sternen, doch ist dieser Gestirnkult erst jüngeren Datums und für die ursprüngliche Gestalt der Religion nicht bezeichnend. Als Symbole der Götter galten Bäume und Steine, und es hat sich später die Entwicklung in der Richtung vollzogen, daß allmählich die Gottheit mit ihrem Symbol identifiziert wurde; als Zwischenstufe haben wir es auch hier anzusehen, daß zunächst das Symbol als Aufenthaltsort der Gottheit im Kult Gegenstand religiöser Verehrung wurde. Auch der schwarze Stein in der Ka'ba war wohl ursprünglich Symbol des Gottes Hubal.

Der Kult bewegte sich in sehr einfachen Formen und beschränkte sich auf gelegentliche Opfer und Gebete bei den Symbolen der Götter. Für das Opfer ist es charakteristisch, daß die zu Ehren der Götter geschlachteten Tiere diesen nicht ganz dargebracht wurden, sondern daß nur das Blut auf den als Altar dienenden Stein gegossen oder gestrichen wurde, während das Fleisch von den Teilnehmern am Opfer verzehrt wurde. In den Städten gab es auch Tempel, und es waren neben den Symbolen Bilder der Götter aufgestellt, doch finden wir auch da keinen besonderen Priesterstand. Als Bestandteil des Kults sind noch die Wallfahrt nach Mekka und die damit in Zusammenhang stehenden Festfeiern zu nennen.

Literatur:

Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863.
Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1887. (Skizzen und Vorarbeiten Heft 3.)

2. Der Islam.

43. Der Stifter der Religion, Muhammed, Sohn des Abdallah, wurde um 570 n. Chr. zu Mekka geboren. Die ersten Offenbarungen wurden ihm im Jahre 610 oder 612 zu Teil, von da an trat er als Verkünder einer neuen Lehre vor den Bewohnern seiner Vaterstadt auf, oder vielmehr nach seiner eigenen Auffassung als Wiederhersteller der ursprünglichen Religion Abrahams, von welcher die Araber zum Götzendienst abgefallen waren. Im Anfang hatte er mit seiner Predigt nur geringen Erfolg, nicht mehr als 40 Anhänger konnte er in den ersten Jahren gewinnen, und seine eigenen Verwandten und Stammesgenossen hielten sich ihm fern oder traten als seine heftigsten Gegner auf. Um den Nachstellungen der Feinde sich zu entziehen, wanderte 616 ein Teil seiner Anhänger nach Abessinien aus. Im Jahre 622 sah sich Muhammed selbst genötigt, aus Mekka zu fliehen und sich nach Medina zu begeben. Diese Flucht bildet den Wendepunkt in der äußeren Geschichte des Islam, daher sie auch von den Muhammedanern als Beginn ihrer Zeitrechnung angenommen ist. Von nun an stieg die Macht und das Ansehen des Muhammed beständig, und damit wuchs auch die Zahl der Bekenner der von ihm verkündeten Religion. Durch glückliche Waffenthaten gegen die Mekkaner und andere arabische Stämme gelangte er endlich soweit, daß er im Jahre 630 Mekka belagern und erobern konnte. Diese Eroberung war für den Islam von größter Bedeutung, da ja dadurch das Hauptheiligtum aller Araber in die Hand Muhammed's fiel; es war damit das Schicksal der alten heidnischen Religion entschieden, und die arabischen Stämme nahmen nun nach und nach, wenn auch zum Teil rein äußerlich, die neue Lehre an. Die Götterbilder in der Ka'ba wurden zerstört und dieselbe als Heiligtum Allah's, des einzigen Gottes geweiht. Nicht lange nach diesem Siege starb Muhammed am 8. Juni 632.

44. Die Lehre Muhammed's ist niedergelegt in dem Koran, dessen einzelne Stücke dem Propheten von Gott durch Vermittlung des Engels Gabriel offenbart waren. Die Grundgedanken sind außerordentlich einfach, sie sind zusammengefaßt in den Spruch: Es ist kein Gott außer Allah und Muhammed ist der Gesandte Allah's. Schon vor Muhammed hatten einige Männer, unbefriedigt von der in Fetischismus ausartenden Religion ihres Volkes, nach einem besseren Glauben gesucht und hatten aus dem Judentum und Christentum monotheistische Anschauungen angenommen; aber sie waren damit allein geblieben und erst dem Muhammed gelang es, das ganze arabische Volk für den Monotheismus zu gewinnen. Gegenüber der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit, wie gegenüber dem heidnischen Polytheismus betont er die absolute Einheit Gottes. Gott ist der Schöpfer und damit der unumschränkte Herr der Welt und des Menschen und kann ganz nach Belieben mit seinem Geschöpf verfahren. Daher hat der Mensch sich in allem den Geboten Gottes, wie sie durch Muhammed verkündigt sind, zu unterwerfen, um dadurch das Wohlgefallen desselben zu erwerben; jede Übertretung seiner Gebote und vor allem den Unglauben straft Gott ohne Gnade. Zwar heißt Allah auch der Barmherzige und der Erbarmer, aber auch seine Barmherzigkeit hat mehr den Charakter der Willkür, nicht der Liebe zu den Menschen. Das Verhältnis des Menschen zu Gott findet seinen Ausdruck schon in dem Namen

der Religion, denn islâm bedeutet „Unterwerfung, Ergebung"; die Anhänger derselben bezeichnen sich als muslim (mit persischer Endung muslimân, daraus unser Muselmann entstanden), d. h. die die sich (dem Willen Gottes) unterwerfen. Mit gleicher Strenge wird die Erfüllung aller Gebote verlangt, mögen dieselben sittlicher oder ritueller Art sein; die fünf Hauptgebote, die „Pfeiler des Islam", haben mit dem Sittengesetz gar nichts zu thun. Durch die letzteren werden den Gläubigen Waschungen, Gebet, Fasten, Wallfahrt nach Mekka und Almosengeben zur Pflicht gemacht; das Gebet ist aber nicht ein freies und fordert nicht Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott, sondern besteht aus einer Reihe vorgeschriebener Formeln, verbunden mit bestimmten Gesten und Recitationen aus dem Koran. Das Schicksal des Menschen ist von Gott vorher bestimmt, und er vermag nichts daran zu ändern: diese Überzeugung verleiht dem Gläubigen Mut und Unerschrockenheit im Kampf und Ruhe und Ergebung im Unglück, ist aber auf der andern Seite ein Haupthindernis alles Kulturfortschritts, da sie den Menschen dazu bringt, zur Abstellung von Übelständen nicht selbst Hand anzulegen, sondern alles dem Willen Gottes anheimzugeben. Ob der Mensch zur Seligkeit oder Verdammnis vorher bestimmt ist, oder ob sein Wille frei ist, darüber findet sich im Koran keine klare Lehre; erst die spätere Theologie hat sich mit dieser Frage ernstlich beschäftigt und hat teils die Prädestination, teils die Freiheit des menschlichen Willens behauptet: die erstere Lehre ist die des orthodoxen Islam geworden. Der zweite Satz des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses ist der, daß Muhammed der Gesandte Gottes ist, daß also der Koran als göttliche Offenbarung zu gelten hat. Man hat neuerdings den Charakter des Muhammed sehr verschieden beurteilt: die einen halten ihn für einen Betrüger, andere sehen in seinen angeblichen Offenbarungen nichts weiter als Wirkungen krankhafter Körperzustände, andere endlich glauben, daß er selbst von der Wirklichkeit der Offenbarungen und der Wahrheit seiner Lehre fest überzeugt war. Jedenfalls dürfen wir wohl annehmen, daß seine Predigt nicht einen so großen Erfolg hätte haben können, wenn sie nicht von der Kraft innerer Überzeugung getragen gewesen wäre, und daß Muhammed ohne solche Überzeugung schwerlich Mut und Ausdauer gefunden hätte, um allen Widerwärtigkeiten so lange standzuhalten und trotz alles oft übermächtigen Widerstandes seiner Lehre zum Siege zu verhelfen. Später freilich, als er in weiteren Kreisen bereits als Prophet anerkannt war, hat er die göttlichen Offenbarungen vielfach als Deckmantel recht unsauberer Geschichten gemißbraucht, sodaß er da den Eindruck eines Betrügers macht.

Außer den beiden besprochenen Sätzen ist noch die Lehre von den letzten Dingen für den Islam von großer Bedeutung. Mit Nachdruck weist Muhammed im Koran immer wieder auf die Schrecken des jüngsten Gerichts hin, um das Gemüt der Ungläubigen zu erschüttern und zur Annahme seiner Lehre geneigt zu machen. Denn nur wer den Islam annimmt, kann dann vor Gott bestehen und der ewigen Verdammnis entrinnen.

45. Nachdem schon zu Lebzeiten des Muhammed ganz Arabien für die neue Religion gewonnen war, machte die Ausbreitung derselben in den ersten Jahren nach seinem Tode reißende Fortschritte. In raschem Ansturm wurde ganz Vorderasien und Persien, die Nordküste von Afrika und Spanien er=

obert und die Völker zur Annahme des Islam gezwungen. Später trat Stillstand und teilweise Rückgang ein; im Westen wurde der Islam völlig vom europäischen Boden verdrängt, faßte aber dafür im Osten Europas mit der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken festen Fuß und gelangte zu solcher Macht, daß er lange Zeit hindurch eine beständige Gefahr für die christlichen Völker bildete. Jetzt ist er auch dort in beständigem Rückgang begriffen, und die Zeit ist wohl nicht mehr zu fern, daß er gänzlich aus Europa verdrängt wird. Immerhin hat der Islam auch jetzt noch ein sehr umfangreiches Herrschaftsgebiet, es gehören dazu Arabien, Vorderasien, Persien, ein Teil von Vorderindien, die Sundainseln, Nordafrika, die Ostküste von Afrika und ein Teil der Balkanhalbinsel. Die Zahl der Bekenner der Religion schätzt man auf 150 Millionen. Mit dem Islam hat sich arabische Sprache und Kultur über den größten Teil dieser Länder verbreitet. Trotz seiner großen Verbreitung kann aber der Islam nicht mit dem Christentum auf eine Stufe gestellt werden, da er niemals wie dieses wirklich universale Bedeutung gehabt hat, sondern seinen arabischen Ursprung nie verleugnen konnte. Sein Gottesbegriff ist ein echt semitischer. und außerdem hat er, wie wir gesehen haben, einzelne Stücke des altarabischen Heidentums fast unverändert in sein System aufgenommen. Eine Kulturmission hat der Islam nur noch bei unzivilisierten Völkern zu erfüllen, und auch da werden die Grenzen seiner Ausbreitung durch das Vordringen der christlichen Kultur immer weiter zurückgeschoben.

Literatur:

Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed, 2. Aufl., Berlin 1869.

A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885. 87. (Oncken's Allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen).

Krehl, Das Leben des Muhammed, Leipzig 1884.

Muir, The life of Mahomet and history of Islam, London 1858—61.

v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868.

Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, Deutsche Übersetz., Berlin 1883 (Hibbert, Lectures von 1882), S. 1—54.

W. S. Koelle, Mohammed and Mohammedanism, critically examined, Lond. 1889.

3. Die Religion der Babylonier und Assyrer.

46. Nach der bis jetzt herrschenden Ansicht haben Babylonier und Assyrer Kultur und Religion von einem nichtsemitischen Volke übernommen, das sie bei ihrer Einwanderung in Mesopotamien vorfanden, nämlich von den sog. Sumeriern. Wir würden uns danach die Entwicklung so zu denken haben, daß die einwandernden Semiten die alten Kultstätten der früheren Bewohner bestehen ließen und die dort verehrten Götter mit ihren eigenen Göttern identifizierten. Ihre Religion war also bereits polytheistisch und ist es nicht erst durch den Einfluß der Sumerier geworden, denn die Götternamen sind wenigstens zum Teil die auch bei andern semitischen Völkern wiederkehrenden. Neuerdings ist nun aber durch Delitzsch (Assyrische Grammatik, Berlin 1889, § 61 ff.) die Existenz des sumerischen Volkes und der sumerischen Sprache wieder bestritten worden; sollte sich diese Ansicht als die richtige herausstellen, so würde auch die bisherige Behandlung der babylonischen Religion modifiziert werden müssen. Vorläufig läßt sich natürlich ein sicheres Urteil über diese Frage nicht fällen, aber wir sind jedenfalls berech-

tigt, die Götter der Babylonier und Assyrer als semitische zu behandeln, wenn auch möglicherweise einige fremde Gottheiten sich darunter befinden mögen. Das Göttersystem der beiden Völker stimmt völlig überein, nur ist der höchste Gott ein verschiedener; auch der Kult ist bei beiden wesentlich derselbe.

Die Hauptquelle für die Kenntnis der babylonischen Religion sind natürlich die Inschriften, in denen wir authentische Zeugnisse für die religiösen Anschauungen und Gebräuche vor uns haben. Unter ihnen ist eine ganze Anzahl von religiösem Charakter: Mythenerzählungen, Hymnen an die Götter, Beschwörungsformeln und Zaubersprüche; auch die historischen Inschriften enthalten manches für die Religionsgeschichte wertvolle Material. Doch ist der religionsgeschichtliche Ertrag nicht so bedeutend, wie man nach dem Umfange der erhaltenen Texte erwarten könnte. Außer den Inschriften sind noch die Nachrichten griechischer oder griechisch schreibender Schriftsteller für die Darstellung der Religion zu verwerten, ebenso die verstreuten Notizen, die sich in den Schriften des alten Testaments und den Apokryphen finden.

Wie die politische Bedeutung Babylons und Assyriens bereits in früher Zeit aufhörte, so sind auch Sprache und Religion frühzeitig untergegangen. Neuerdings hat man Reste der altbabylonischen Religion in dem System des Mani und bei der noch heute bestehenden Gemeinde der Mandäer erkennen wollen.

47. Wir finden bei den Babyloniern zahlreiche Göttergestalten und eine reichentwickelte Mythologie. Unter den Göttern haben einige noch die deutliche Beziehung zu einem bestimmten Naturgebiet, bei anderen ist die ursprüngliche Naturbedeutung bereits verwischt und noch andere haben rein ethische Bedeutung. Sämtliche Götter sind völlig anthropomorphisch gedacht und die Entwicklung der Mythologie ist soweit fortgeschritten, daß das Geschlechtsverhältnis der Götter auf die Bildung der Mythen von Einfluß ist, und vollständige Göttergenealogien gegeben werden. Wir lernen also die babylonische Religion in einer gleichen Phase der Entwicklung kennen, wie die griechische.

An der Spitze des Göttersystems stehen die zwölf großen Götter, die oberste Stelle nimmt der Himmelsgott Anu mit seiner Gattin Anatu ein. Doch sind diese höchsten Gottheiten nicht überall die am meisten verehrten; auch bei den Babyloniern hatte jede Stadt ihren besondern Schutzgott. So war Marduk der Gott der Stadt Babylon und Aššur der Schutzgott des assyrischen Reiches. Auch hier haben wir die Zersplitterung als später entstanden anzusehen und nicht den Polytheismus für das Ergebnis später durch die politische Entwicklung herbeigeführter Vereinigung ursprünglich getrennter Kulte zu halten. Außer Anu gehören die folgenden zu den zwölf großen Göttern: Bêl wohl ursprünglich ein Sonnengott und seine Gattin Bêlit (Beltis); Êa oder Hêa, der Gott des Wassers und der Unterwelt, als dessen Gattin Davkina gilt; Sin der Mondgott; Šamaš der Sonnengott, der sich zu Bêl verhält, wie bei den Griechen Helios zu Apollo; Bin der Gott der Atmosphäre, des Regens und Gewitters; Marduk der schon erwähnte Stadtgott von Babylon; Ninip und Nergal Götter der Jagd und des Krieges; Nušku;

Ištar, die Göttin der Liebe und Schönheit. Die letztere heißt entweder Tochter des Anu oder des Sin; ursprünglich ist sie jedenfalls Mondgöttin gewesen. Von andern Göttern mögen noch genannt werden: Gibil ein Feuergott, der hauptsächlich in Zaubersprüchen angerufen wurde; Nebo der Gott der Weisheit; Dibbarra der Gott der Pestilenz, der im Auftrage Anu's die Welt straft.

Außer den genannten wurden noch zahlreiche Götter von geringerer Bedeutung verehrt, sowie Elementargeister und zwar teils gute teils böse. Die Zahl der letzteren ist gewöhnlich sieben; zum Schutze gegen dieselben dienten die Zaubersprüche.

Die Welt ist von Anu geschaffen worden; vor ihm werden zwar kosmogonische Mächte genannt, doch hatten dieselben für die Religion keine Bedeutung. Vor der Schöpfung der Welt existierte das Chaos, in dem der Drache Tiamat lebte; dieser wurde von Bêl besiegt. Der Bericht über die einzelnen Vorgänge bei der Schöpfung zeigt vielfache Übereinstimmung mit der biblischen Erzählung, nur ist er durchweg mythologisch gefärbt. Die Existenz der Sünde in der Welt scheint auch bei den Babyloniern auf einen Sündenfall der ersten Menschen zurückgeführt zu werden, doch ist aus den Texten nicht zu ersehen, worin derselbe bestanden hat; jedenfalls haben wir keinen Beweis dafür, daß der Bericht darüber mit dem biblischen übereinstimmte. Auch die Erzählung von der großen Flut zeigt bei großer Übereinstimmung in Einzelheiten doch bei den Babyloniern in der Hauptsache eine gänzlich andere Gestalt, als in der Genesis: die Flut ist nicht als Strafe der Sünde der Menschen aufgefaßt, sondern nur von einem Gott, von Hêa, aus reinem Übermut gegen den Willen der übrigen Götter bewirkt worden. Wenn bei allen diesen Anschauungen auf der einen Seite Entlehnung anzunehmen wäre, so wäre dieselbe meiner Meinung nach wegen der einfachen, klaren und folgerichtigen Entwicklung des biblischen Berichts auf Seiten der babylonischen Religion zu suchen.

48. Der Mensch fühlte sich von den Göttern durchaus und in allen Verhältnissen des Lebens abhängig, ohne die Überzeugung zu haben, daß dieselben ihre Macht immer zu seinem Besten gebrauchen. In jedem Mißgeschick glaubte man den Zorn der Götter zu empfinden, und suchte denselben durch Opfer und Gebet zu beschwichtigen. Zeugnis für die knechtische Furcht, mit welcher der Mensch seinen Göttern gegenüberstand, geben die sogen. Bußpsalmen. Der Kult zeigte die beiden obengenannten Kennzeichen nordsemitischer Kulte, Wollust und Grausamkeit in der Unzucht im Dienste der Göttin Ištar zu Babylon und den zahlreichen Menschenopfern, wie sie besonders in Assyrien üblich waren. Außer in Opfer und Gebet fand die Frömmigkeit ihren Ausdruck in großartigen Tempelbauten und Weihgeschenken an die Götter. Auf die Gestaltung der Anschauungen über das Leben nach dem Tode haben die religiösen Vorstellungen über das Verhältnis des Menschen zu den Göttern keinen Einfluß gehabt: die Strafe ist durchweg in diese Welt verlegt, im Jenseits erfolgt keine Vergeltung mehr, sondern ist das Schicksal aller Verstorbenen das gleiche ohne Rücksicht auf ihr Verhalten im Leben. Die Seele gelangt nach dem Tode in die Unterwelt, in das finstere Reich der Göttin Allatu oder Irkalla, aus welchem keine Rückkehr möglich ist. Das-

selbe ist durch ein breites Wasser von der Welt der Lebenden geschieden und mit einer siebenfachen Mauer umgeben. Nur durch Beschwörungen kann man die Beherrscherin der Unterwelt zwingen, einer einzelnen Seele zeitweilig die Rückkehr auf die Oberwelt zu gestatten.

Für die Beurteilung der Entwicklung der babylonischen Religion und der Religion überhaupt ist die oben berührte Frage von Bedeutung, ob es ein Volk und eine Sprache der Sumerier gegeben hat oder nicht. Die Zaubersprüche, die in der babylonischen Religion eine große Rolle spielen, hat man bisher für sumerisch gehalten, also für ein Erbteil aus der vorsemitischen Zeit; damit wäre das hohe Alter derselben erwiesen und ein Beweis gewonnen für die Anschauung, daß Zauberei die älteste Form der Religion gewesen ist. Sollte es sich dagegen herausstellen, daß die Sprache derselben echtsemitisch ist und daß sie nur in einer Art von Geheimschrift verfaßt sind, so wäre damit die verhältnismäßig späte Entstehung derselben wahrscheinlich gemacht. Gerade bei Zauberformeln würde ja eine solche Geheimschrift besonders am Platze sein.

Literatur:

Smith, Chaldäische Genesis, übers. von Delitzsch, Leipzig 1876.
Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians, London 1887 (Hibbert Lectures 1887).
Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl., Gießen 1883.
Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1887.

4. Die Religion der Phönicier.

49. Unter dem Namen der Phönicier sind die Bewohner Kanaans mit einbegriffen; nach einer Nachricht bei Herodot sind sie vom persischen Golf her eingewandert. In der Völkertafel Gen. 10 wird Kanaan unter den Kindern Ham's mit aufgeführt, und in der That zeigt das Bild des sidonischen Königs Eschmunezer auf seinem Sarkophag ganz hamitischen Typus. Wir würden danach anzunehmen haben, daß die Phönicier, ursprünglich Hamiten, semitische Sprache und Religion angenommen hätten.

Als Quellen für unsere Kenntnis der phönicischen Religion haben wir Inschriften und Berichte griechischer Schriftsteller, sowie die im alten Testament vorliegenden Nachrichten. Von besonderer Wichtigkeit sind die bei Eusebius im 1. und 4. Buch der Praeparatio evangelica erhaltenen Fragmente des Philo von Byblos, aus einem Werke, das sich als Übersetzung einer phönicischen Grundschrift des Sanchuniathon ausgibt. Wenn nun auch diese letztere Angabe als Fälschung längst erkannt ist, so sind die Nachrichten des Philo doch von Wert, weil sie zum Teil aus authentischen Quellen geflossen sind, man muß nur den eigenen euhemeristischen Standpunkt des Verfassers immer dabei in Abrechnung bringen.

Die Religion der Phönicier hat sich durch die zahlreichen Kolonien weithin verbreitet und hat, wie wir schon gesehen haben, auch die griechische Religion mannigfach beeinflußt. Andererseits finden wir, daß der lebhafte Handelsverkehr mit Ägypten auch zu einem Austausch religiöser Anschauungen geführt hat; wir finden ägyptische Kulte bei den Phöniciern, sowie phönicische in Ägypten. Namentlich weist der ägyptische Osirismythus auf enge Verbindung mit Phönicien hin.

50. Als höchste Götter der Phönicier finden wir Baal und Astarte. Baal kommt allein als Gottesname nicht vor, sondern nur in Verbindung mit andern Worten, die entweder das Naturgebiet bezeichnen, in welchem er wirkend gedacht ist, oder die Stadt, als deren Schutzgott er erscheint. So finden wir einen Baal Chamman als Gott der Sonnenglut, der namentlich in Karthago verehrt wurde, einen Baal Schamem als Himmelsgott, einen Baal Saphon als Herrn des Nordens; andererseits einen Baal von Tyrus, der noch einen besonderen Namen führte, nämlich Melqart, und von den Griechen mit ihrem Herakles identifiziert wurde, und eine Reihe anderer Stadtgottheiten. Nur in Personennamen kommt Baal außerordentlich häufig allein vor. Neben Baal steht die Göttin Astarte, die wie die babylonische Ištar als Mondgöttin aufzufassen ist; in Karthago erscheint als oberste Gottheit in Verbindung mit Baal Chamman eine Göttin, deren Name Tanit gelesen wird (doch ist der zweite Vokal unsicher). Außerdem sind als phönicische Götter zu nenen: Milk von den Griechen als Kronos bezeichnet; Eschmun = Asklepios, also ein Heilgott; Rescheph Blitz- und Kriegsgott. Der Kult des Adon, dessen Hauptstätten Byblos und Cypern waren, ist erst verhältnismäßig spät aufgekommen, da in den Kolonien sich keine Spur davon findet.

Als Symbole der Götter dienten vor allem Steine, wie bei den übrigen semitischen Völkern; daneben werden auch gelegentlich Götterbilder erwähnt.

51. Über die religiösen Anschauungen der Phönicier erfahren wir fast nichts, doch dürfen wir annehmen, daß sie im wesentlichen denen der übrigen semitischen Völker entsprachen. Der Kult war reich entwickelt und dem entsprechend gab es zahlreiche Priester mit einem Oberpriester an der Spitze. Die Priesterwürde war in der Regel nicht erblich, sondern wurde vielfach als besondere Auszeichnung verliehen. Charakteristisch für den phönicischen Kult sind die zahlreichen Menschenopfer, die sich in Karthago auch unter römischer Herrschaft bis in die letzten Zeiten des Heidentums erhielten, und der mit Unzucht verbundene Dienst der Astarte. Als phönicische Sitte führt Herodot die Beschneidung an, glaubt aber dieselbe aus ägyptischem Einfluß erklären zu müssen. Die Tempel bestanden aus zwei Abteilungen und diejenige, in der die Idole der Götter standen, war nur den Priestern zugänglich.

Die Anschauungen über das Leben nach dem Tode werden dieselben gewesen sein, wie wir sie bei den Babyloniern kennen gelernt haben, daß nämlich ohne Rücksicht auf das Verhalten im Leben alle Verstorbenen in der Unterwelt ein freudloses Dasein führen. In der Grabinschrift des Königs Eschmunezer finden wir nur Klagen über den frühzeitigen Tod, aber kein Wort der Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits, obgleich der König sich selbst als eifrigen Verehrer der Götter bezeichnet. Auf die Ausstattung und Erhaltung der Gräber wurde große Sorgfalt verwendet.

Literatur:

Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, Bonn 1841 (Die Phönizier Bd. I).
Levy, Phönizische Studien, 4 Hefte, Breslau 1856—71.
K. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs d. Sid., Halle 1868.
Münter, Religion der Karthager, Kopenhagen 1816.

5. Religionen der übrigen semitischen Völker.

52. Über die übrigen semitischen Völker haben wir nur einzelne Notizen, sodaß es nicht möglich ist, eine wirkliche Darstellung derselben zu geben. Meist beschränkt sich unsere Kenntnis auf eine Anzahl von Götternamen, die aus Inschriften und theophoren Namen sich ergeben, doch ersehen wir daraus einmal, daß alle diese Religionen polytheistisch waren, und andererseits, daß eine Anzahl von Göttern den semitischen Völkern gemeinsam waren. So begegnet uns Baal wieder bei den Edomitern, Moabitern, Philistern; Milk bei den Edomitern und Ammonitern; Aštar bei den Moabitern, Philistern, Aramäern, Äthiopen, und als Maskulinum bei den Sabäern; Šamaš bei den Sabäern und Äthiopen; Sin bei den Sabäern. In der Regel finden wir einen Gott als Hauptgott eines jeden Volkes; so werden die Moabiter im alten Testament als das Volk des Kamosch bezeichnet, ebenso wie Israel als Volk Jahveh's. Doch ist damit nicht gesagt, daß die Religion der Moabiter monotheistisch gewesen wäre. In der späteren Zeit sind mehrfach zwei Götter zu einer neuen Gottheit miteinander verbunden worden.

c. Religionen der übrigen Kulturvölker.

1. Die Religion der Chinesen.

53. In China bestehen jetzt drei Religionsformen neben einander: der Buddhismus, der im 1. Jahrhundert n. Chr. eingeführt wurde, der Taoismus begründet durch Laotse (geb. um 604 v. Chr.) und die alte chinesische Religion, die durch Confucius (Khung tse 551—478) wiederhergestellt wurde. Wir haben es hier nur mit der letzteren zu thun. Dieselbe ist henotheistisch, sie kennt nur einen Gott, der mit dem Namen des Himmels, Thiân, bezeichnet wird; das bedeutet aber nicht, daß der sichtbare Himmel selbst als Gott verehrt wurde, sondern Thiân ist Himmelsgott. Ein anderer Name für ihn ist Schang Ti der höchste Herr. Er beherrscht durch seinen Willen die Welt und ist Hüter der natürlichen und sittlichen Weltordnung; die Gesetze des Staates und die sittlichen Gebote sind Ausdruck seines Willens. Der Henotheismus ist von den Chinesen so streng festgehalten worden, daß sich niemals Polytheismus hat herausbilden können, oder irgend welche mythologische Vorstellungen sich entwickelt haben. Die Sprache besitzt nicht einmal einen Gattungsnamen für „Gott“, sondern nur den göttlichen Eigennamen. Die Religion ruht nicht auf göttlicher Offenbarung, sondern lediglich auf der Überlieferung, als deren Hüter der Staat erscheint; nur in einzelnen Fällen thut der Himmel seinen Willen kund durch besondere Zeichen, ungewöhnliche Naturereignisse u. dgl., namentlich dann, wenn er mit der Regierung des Kaisers unzufrieden ist. Er greift aber nicht persönlich ein, sondern beauftragt damit die Geister. Diese sind ebenfalls Gegenstand religiöser Verehrung; es werden ihnen Opfer dargebracht und Gebete an sie gerichtet um Schutz und Förderung in allen Angelegenheiten des menschlichen Lebens. Doch haben sie keine selbständige Bedeutung, sondern vollziehen nur den Willen des Himmels. Man unterscheidet himmlische Geister, nämlich Sonne, Mond und Sterne, und irdische, die Geister der Erde, der Berge, Flüsse u. s. w. Neben diesen Geistern, deren Wirken in der Natur sich zeigt, stehen die Ahnengeister, deren

Verehrung für die chinesische Religion von großer Bedeutung ist. Man glaubte an ein Fortleben der Seelen nach dem Tode, fühlte sich beständig von ihnen umgeben und nahm an, daß sie zu den ihnen gewidmeten Opfern und Festfeiern herbeikommen konnten. Wenn ihr Dienst nicht vernachlässigt wurde, erwiesen sie sich als wohlthätige Schutzgeister des Hauses, wie des Landes. Jede Familie verehrte die Geister ihrer Vorfahren, dagegen waren die Geister der alten Kaiser und sonstiger hervorragender Männer Gegenstand allgemeiner Verehrung. Aus diesem Ahnenkult hat sich eine Art Polytheismus entwickelt, indem einzelne allgemeinere Bedeutung erhielten und zu Schutzgeistern einzelner menschlicher Thätigkeiten wurden. So finden wir Geister des Krieges, des Ackerbaus, der Pferdezucht u. s. w.

54. Diese von alters her überlieferte Religion ist von Khung tse in ein System gebracht. Er sammelte die alten Überlieferungen und bestrebte sich, denselben ihre frühere Geltung wieder zu verschaffen, da sie zu seiner Zeit vielfach in Vergessenheit geraten waren oder wenigstens nicht mehr beachtet wurden. Hauptsächlich suchte er seinen Zeitgenossen die sittlichen Gebote wieder einzuschärfen, den Gehorsam gegen die Gesetze des Staates und die Ehrfurcht vor den Eltern. Auf die eigentlich religiösen Fragen hat er sich niemals tiefer eingelassen, sondern vermied es, darüber eine Meinung zu äußern; er ist also mehr ein Sittenprediger, als ein Lehrer der Religion. Von der alten Litteratur hat er das ausgewählt, was für seinen Zweck geeignet war, und wir verdanken ihm die Erhaltung einer Anzahl älterer Werke, die für die Religionsgeschichte wertvoll sind.

Der Kult war bei den Chinesen reich ausgebildet, trotzdem finden wir weder einen Priesterstand noch überhaupt Priester. Das religiöse Leben war vollständig mit den politischen und sozialen Einrichtungen verknüpft und die Ausübung des Kults lag in den Händen des Kaisers, der Beamten und der Hausväter. Der Himmel und die Naturgeister wurden nicht in Tempeln verehrt, sondern die Opfer wurden ihnen unter freiem Himmel dargebracht; unter den Ahnengeistern hatten die der Kaiser, der Fürsten und der Beamten ihre Tempel, deren Zahl nach der Stellung der Familie verschieden war, während die Ahnen der gewöhnlichen Familien im Hause verehrt wurden. Die Hauptopfer, die dem Himmel und den mächtigsten Geistern dargebracht wurden, durfte nur der Kaiser vollziehen.

Diese Gestalt der altchinesischen Religion, wie sie in der alten Literatur sich darstellt, ist im wesentlichen bis auf den heutigen Tag unverändert geblieben. Eine Entwicklung, wie wir sie in anderen Religionen beobachten können, findet sich in China nicht.

Literatur:

Plath, Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, Abh. d. kgl. bayr. Ak. d. W. IX. Bd. III. Abth., 1863.
Edkins, Religion in China, 3. Aufl., London 1884.
Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte dargestellt, Leipzig 1882.
de Groot, Aperçu historique du développement du système religieux des Chinois, übers. von Chavannes (Ann. du Mus. Guimet, Bd. XII).
Réville, La religion Chinoise (Histoire des religions III) Paris 1889.
v. Strauß, Schī king, Das kanonische Liederbuch der Chinesen, Heidelberg 1880.

2. Die Religion der Aegypter.

55. Die ägyptische Kultur ist, soweit unsere Kenntnis reicht, die älteste der Welt; die geschichtlichen Zeugnisse reichen wenigstens bis in den Anfang des dritten Jahrtausends v. Chr. hinauf. Auch die Religionsurkunden sind zum Teil weit älter als die ältesten bei andern Völkern erhaltenen. In dem langen Zeitraum ihrer Entwicklung hat die Religion mannigfache Veränderungen erlitten, ehe sie die Gestalt erhielt, in der sie uns bei griechischen und römischen Schriftstellern entgegentritt. Man unterscheidet in der Geschichte der Religion drei Perioden, die des alten, des mittleren und neuen Reichs, es schließt sich also diese Einteilung ganz an die der politischen Geschichte an. Mit der Verschiebung des Schwerpunktes der weltlichen Herrschaft änderte sich immer das Göttersystem, indem die Götter der neuen Hauptstadt an die Spitze gestellt wurden und die Kulte derselben hervorragende Bedeutung erhielten. Außerdem änderten sich aber im Laufe der Entwicklung die Anschauungen über das Wesen der Gottheit und die Formen der Gottesverehrung.

Die ältesten Quellen sind die Inschriften in den Pyramiden, die aus der Zeit des alten Reiches stammen; dann folgen die Tempel- und Grabinschriften und endlich die Papyrushandschriften. Unter diesen ist von besonderer Bedeutung das sogen. Totenbuch, dessen älteste Bestandteile bis in die 5. Dynastie also in die erste Zeit des alten Reiches zurückreichen, und der Papyrus Prisse, eine Handschrift aus dem Ende des dritten Jahrtausends v. Chr., die als Kopie bedeutend älterer Texte sich darstellt. Diese Quellen bilden eine ziemlich umfangreiche Litteratur, doch ist der Gewinn für die Religionsgeschichte nicht entsprechend groß, da der Inhalt derselben kein sehr mannigfaltiger ist. Die auf das Totenritual und auf das Leben im Jenseits bezüglichen Schriften geben von sonstigen religiösen und mythologischen Vorstellungen und Lehren nur Andeutungen, sodaß es schwer ist, in die Menge der Notizen Ordnung und Zusammenhang zu bringen. Wir erfahren eine Masse von Götternamen und Beiworten der Götter meist mystischer Art, Bruchstücke von Mythen und Nachrichten über die verschiedenen Kulte, aber eine zusammenhängende religiöse Lehre oder ein Göttersystem ist in den Texten nirgends gegeben. Dazu kommt noch, daß die ägyptische Religion an sich schon kein einheitliches System darstellte; zwar dürfen wir auch hier annehmen, daß die religiösen Anschauungen im wesentlichen bei allen Ägyptern dieselben waren, aber die Formen waren überall in den einzelnen Gauen verschiedene. Wir finden, daß jeder Gau seine besonderen Götter verehrte, oder wenigstens unter besonderem Namen, und es konnte in dem einen Gau eine Persönlichkeit als Gott verehrt werden, die in dem andern als Dämon galt. Ebenso galten gewisse Tiere in dem einen Gau als heilig und unverletzlich, während sie in dem andern mit Eifer verfolgt und vertilgt wurden. Außerdem ist zu beachten, daß die Quellen aus verschiedenen Zeiten stammen und daher verschiedene Phasen der Entwicklung darstellen. Außer den einheimischen Quellen sind noch die Nachrichten fremder, besonders griechischer Schriftsteller für die Kenntnis der ägyptischen Religion von Wert; besonders ist zu nennen die Schrift Plutarch's über Isis und Osiris, da sie uns einen ägyptischen

Mythenkreis im Zusammenhang gibt, wenn auch in verhältnismäßig später Fassung.

56. V. v. Strauß u. Torney (s. u., S. 406) hat den Versuch gemacht, auf Grund der Quellen in die verwirrende Menge der Götter und Götternamen Ordnung zu bringen. Er geht von dem richtigen Gedanken aus, daß diese Götter nicht sämtlich auf einmal entstanden sein können, sondern daß in ihnen die Aufeinanderfolge verschiedener Kulte sich darstellt. Ein neuer Gott konnte nur dann sich herausbilden, wenn die Verehrung eines älteren aus irgend einem Grunde sich überlebt hatte. Die mehrfach in der Mythologie vorkommenden Götterkämpfe sind daraus zu erklären, daß der neue Gott naturgemäß als der Feind des älteren erscheinen mußte. Wir werden im folgenden der Strauß'schen Anordnung folgen. Danach sind drei zeitlich aufeinanderfolgende Götterkreise zu unterscheiden: die ältesten Götter, die Sonnengötter und die begrifflichen Götter.

Unter den ältesten Göttern ist zuerst zu nennen Nu der Himmelsocean; auf ihn folgt ein Götterpaar Schu (Ausdehnung) und Tefnut (netzende Himmelsfeuchtigkeit), die also ebenfalls noch als Himmelsgötter aufzufassen sind, und darauf ein weiteres Paar Seb (Erde) und Nut (Himmel, Fem. zu Nu), die als Vater und Mutter der Götter bezeichnet werden. Von ihnen stammen zunächst zwei Geschwisterpaare, die zugleich als Ehepaare aufgefaßt sind: Usiri und Usit (Osiris u. Isis), Set und Nebt'hat, sowie ein einzelner Gott T'hut, der Mondgott, der später als Statthalter des Râ gilt. Sohn des Usiri und der Usit ist Hor, nach Strauß ein Gott des Lichtes, wahrscheinlich wie sein Vater Usiri ein Sonnengott. Der bekannte Mythus von Usiri, wonach er von seinem Bruder Set getötet wird und nun in der Unterwelt herrscht, während Hor an seiner Stelle auf der Oberwelt die Herrschaft führt, trägt ganz den Charakter eines Sonnenmythus. Als Gattin des Hor gilt Hat'hor, die schon durch ihren Namen beweist, daß sie erst nach dem Gott entstanden sein kann. Hor wird verschieden aufgefaßt: er heißt einerseits Hor ur der ältere H. (Arueris bei Plutarch), andererseits Har pa chrut, H. das Kind (Harpokrates); obgleich beide Namen ursprünglich denselben Gott bezeichnen, hat man doch später zwei von Hor verschiedene Götter daraus gemacht. In späterer Zeit erscheint Hor vielfach mit andern Göttern verbunden, oder mit ihnen identifiziert; aus solchen Verbindungen entstehen dann wieder neue Göttergestalten. Zu diesem ersten Götterkreise gehören noch: Maât die Göttin der Wahrheit und des Rechts; Meht'urt die Göttin Nut als Kuh dargestellt; Anpu (Anubis) mit dem Beinamen Ap'heru Eröffner der Wege, der Geleiter der Toten in die Unterwelt; der Gott Nehebkau; Nit Göttin des Morgenlichts.

Zu dem zweiten Kreise, dem der Sonnengötter, gehört Tum oder Atum, der in Anu (Heliopolis) verehrte Gott; ferner Râ, in welchem offenbar die Sonne in ihrem Tageslaufe personifiziert ist. Auf bildlichen Darstellungen finden wir ihn auf der Sonnenbarke stehend und über den Himmelsocean dahinfahrend. Dabei hat er mit einem Dämon Âpep zu kämpfen, der als Schlange dargestellt wird und wohl als Wolkendämon aufzufassen ist. Der spätere Mythus läßt Râ zuerst auf der Erde herrschen und sich dann aus Verdruß über die zunehmende Schlechtigkeit der Menschen zurückziehen. Als

verschiedene Gestalten des Râ sind aufzufassen: Râ Harmachu oder Harmachuti (Hor der beiden Horizonte); Nefertum, Chepra und Cheprer. Zu diesem Kreise gehören ferner: Mentu, ursprünglich Sonnen- später Kriegsgott; der Krokodilgott Sebak, Sohn der Nit, und der Nilgott Hâpi.

An dritter Stelle folgen die von Strauß als die begrifflichen Götter bezeichneten, d. h. solche, die von Anfang an keine Beziehung zu einer bestimmten Naturerscheinung, sondern rein ethische Bedeutung hatten. Es sind dies: Sokar oder Sokari, ein Gott, der aus Usiri hervorgegangen ist und als Bruder des Hor gilt; Ptah der Gott von Memphis und als solcher oberster Gott des alten Reiches; Chnum mit seinem Sohne Chem; endlich der Gott von Theben und oberste Gott des neuen Reiches Amon, später besonders häufig mit Râ verbunden als Amen Râ erscheinend. Dessen Sohn ist Chonsu. Übrigens ist zu bemerken, daß mit dem Auftreten neuer Götter die älteren nicht völlig verschwanden, sondern im Kult immer noch eine Stelle behielten; es traten nur die neuen Götter mehr in den Vordergrund. Die ganze Entwicklung war zur Zeit des alten Reiches bereits im wesentlichen zum Abschluß gekommen und läßt sich aus den Denkmälern nur noch rekonstruieren. Die weitere Entwicklung dieses Göttersystems haben wir uns wohl so zu denken, daß, wie es auch anderwärts der Fall war, die einzelnen Götter nicht überall gleichmäßig verehrt wurden, sondern jeder seine besondere Kultstätte hatte. In einzelnen Fällen konnte sich dann der Kult eines einzelnen Gottes von da aus weiter verbreiten und unter Umständen für ganz Ägypten Bedeutung gewinnen. Auch konnte die weitere Vermehrung der Zahl der Götter von einzelnen Orten ausgehen. Doch ist auch hier die Entstehung des Polytheismus nicht bloß aus einem Zusammenwachsen verschiedner Lokalkulte zu erklären, sondern die Religion war seit alter Zeit bereits polytheistisch.

Daneben finden wir aber auch in der ägyptischen Religion manches, was auf ursprünglichen Henotheismus hinweist. Dahin gehört, daß in dem erwähnten, aus sehr alter Zeit stammenden Papyrus Prisse, nicht einzelne Götter als Urheber und Hüter des Sittengesetzes erscheinen, sondern Gott (nuter). Noch mag der Versuch eines Königs der 18. Dynastie, Amenhotep IV., erwähnt werden, der darauf ausging, den alten Polytheismus aufzuheben und die Verehrung eines einzigen Gottes an die Stelle zu setzen. Derselbe hatte weniger religiöse, als politische Bedeutung, da es dem Könige allem Anschein nach hauptsächlich darauf ankam, den mächtigen Einfluß der Priester des Amon, der den Königen unbequem zu werden begann, zu brechen. Auf die Volksreligion hat diese Reformation keinen Einfluß geübt.

57. Zu der Zeit, als die Griechen und Römer mit den Ägyptern in Berührung kamen, war die Religion charakterisiert durch einen ausgebreiteten Tierdienst von geradezu fetischistischer Art. Derselbe hat sich daraus entwickelt, daß Tiere als Symbole der Götter angesehen wurden und infolge dessen selbst für heilig, in späterer Zeit wohl auch als Inkarnationen der Götter galten. Die Götter wurden vielfach in der Gestalt oder mit dem Kopf der ihnen heiligen Tiere bildlich dargestellt, doch bedeutet das, wenigstens ursprünglich nicht, daß die Ägypter sich dieselben wirklich so vorgestellt haben, sondern es hat nur die Bedeutung einer Bilderschrift. Neben den Tieren finden wir auch Pflanzen und andere Gegenstände als Symbole der

Götter. Für einen ursprünglichen Fetischismus bietet auch die ägyptische Religion keine Anhaltspunkte, sondern derselbe gehört erst einer späteren Phase der Entwicklung an.

58. Der Kult war bei den Ägyptern reich entwickelt und wir finden eine zahlreiche Priesterschaft von großem Reichtum und Einfluß, deren Macht gelegentlich den Königen gefährlich werden konnte. Die Priesterwürde war entweder in bestimmten Familien erblich, oder wurde von den Königen als besondere Auszeichnung verliehen. Die Frömmigkeit der Könige und der Vornehmen fand ihren Ausdruck in der Gründung und reichen Ausstattung von Tempeln und in der Stiftung von Opfern. Die Ausübung des Kults war lediglich Sache der Priester, nur an den zu Ehren der Götter gefeierten Festen hatte auch das übrige Volk Anteil. Auch der Zutritt zu den in den Tempeln aufgestellten Götterbildern war nur den Priestern gestattet.

59. Von besonderer Bedeutung für die ägyptische Religion sind die Anschauungen über das Leben nach dem Tode und der damit zusammenhängende Totenkult. Die Seelen hatten sich in der Unterwelt vor einem Totengericht, das unter Vorsitz des Usiri stattfand, zu verantworten und durften erst dann, wenn sie vor diesem als gerecht erfunden wurden, nach mannigfachen Prüfungen in die Gemeinschaft der Götter eingehen, während die Seelen der Bösen der Vernichtung anheimfielen. In dem sogen. Totenbuch werden die Punkte aufgezählt, betreffs deren die Seele sich als schuldlos ausweisen mußte; diese Aufzählung ist für die Erkenntnis der sittlichen Anschauungen der Ägypter von großer Bedeutung. Es genügte aber nicht, daß der Verstorbene seine Schuldlosigkeit nachweisen konnte, sondern er mußte auch die Kenntnis einer Anzahl von magischen Formeln besitzen, um in die Unterwelt hineinzugelangen und nach dem Gericht wieder den Ausweg zu finden. Außer der Seele, die in die Unterwelt hinabging, hatte jeder Mensch seinen Ka (d. h. Bild), der gewissermaßen als zweites Selbst des Menschen erscheint. Als Aufenthaltsort dieses Ka dachte man sich nach dem Tode das im Grabe aufgestellte Bild des Verstorbenen, daher wurden vor diesem die Totenopfer dargebracht. Auf die Herstellung des Grabes und auf die Erhaltung des Leichnams wurde große Sorgfalt verwendet. Der Einzelne sorgte schon bei Lebzeiten dafür, daß ihm nach dem Tode ein würdiges Grabmal zu Teil wurde, und die Reichen trafen Veranstaltungen, um sich für alle Zeit die üblichen Totenopfer zu sichern.

Literatur:

Le Page Renouf, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt., London 1880 (Hibbert Lectures 1879).
Tiele, History of the Egyptian religion. London 1882.
Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885. 87
Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1888.
v. Strauß und Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen, Heidelberg 1889.
Pietschmann, Der ägyptische Fetischismus und Götterglaube (Zeitschr. für Ethnol. X, S. 153—182).

3. Die Religion der Mexikaner.

60. Zur Zeit der Eroberung Mexikos durch die Spanier unter Cortez (1519—22) waren die Azteken das herrschende Volk im Lande und zugleich

die eigentlichen Träger der mexikanischen Kultur. Doch sind dieselben nicht Urheber dieser Kultur, sondern haben sie von den früheren Beherrschern des Landes, den Tolteken, überkommen. Nach der einheimischen Überlieferung waren Riesen die ersten Bewohner von Mexiko; diese wurden vertilgt durch einwandernde Völker, welche mit dem Namen der Ulmecas und Xicalancas bezeichnet werden. Die eigentliche Geschichte von Mexiko beginnt erst mit der Einwanderung der Tolteken, welche um den Beginn unserer Zeitrechnung erfolgte. Auf sie folgen später, etwa im 11. Jahrhundert, die Chichimeken; der Name derselben bezeichnet nicht ein bestimmtes Volk, sondern es werden dadurch die neuen Eroberer als rohe uncivilisierte Völker im Gegensatze zu den gebildeten Tolteken charakterisiert. Die Herrschaft der Chichimeken wurde endlich gestürzt durch die Azteken. Übrigens haben wir uns die Verhältnisse nicht so zu denken, daß diese einander ablösenden Völker jedesmal ein einheitliches Reich gründeten, dem alle übrigen unterworfen waren, sondern es bestand eine Anzahl von selbständigen Staaten nebeneinander, unter denen nur ein Volk jeweilig die erste Stelle einnahm.

Da die Nachrichten schwankend und widersprechend sind, ist es kaum möglich, ein richtiges Bild von dem gegenseitigen Verhältnis und den Wanderungen der Völker, die nacheinander in der mexikanischen Geschichte auftreten, zu gewinnen. Nach Réville (der darin Bancroft folgt) hätten wir auszugehen von den Maya, deren alte Kultur noch durch großartige Ruinen in Yucatan bezeugt ist, und der Name Tolteken, sowie das damit identische Nahua soll solche Maya bezeichnen, die nach Norden gewandert waren und sich da mit andern Völkern gemischt haben. Die Chichimeken sind danach Völker, die weiter nach Norden wohnten und daher von der Civilisation der Maya wenig berührt waren. Nach Waitz sind die Tolteken von Südosten her, von Guatemala in Mexiko eingewandert und haben sich von da aus weit nach Norden verbreitet. Später erfolgte eine Rückwanderung, indem die nördlichen Stämme derselben, die Nahua, zu denen auch die Azteken gehörten, wieder nach Süden sich wandten und nach und nach die Herrschaft in Mexiko errangen, nachdem die dort ansässigen Tolteken zum großen Teil wieder in ihre alte Heimat zurückgekehrt waren. Doch bestanden auch unter aztekischer Herrschaft noch selbständige toltekische Staaten bis zur spanischen Eroberung. Als Beginn der aztekischen Herrschaft kann man das Jahr 1325 ansetzen, in welchem sie die Stadt Tenochtitlan (das spätere Mexiko) gründeten. Bis zur spanischen Eroberung werden neun Könige derselben genannt.

61. Das Göttersystem hat sich bei den Mexikanern in derselben Weise entwickelt, wie bei den übrigen Völkern: die Götter stehen in Verbindung mit einem bestimmten Naturgebiet, aber in der Weise, daß sie von Anfang an zugleich ethische Bedeutung haben und in alle menschlichen Verhältnisse eingreifen; die letztere Bedeutung überwiegt dann später, und der Zusammenhang mit der Natur verwischt sich. Eine Erweiterung des Systems vollzog sich einmal dadurch, daß die Götter der unterworfenen und verbündeten Stämme in dasselbe aufgenommen wurden, andererseits dadurch, daß alle Stände, alle menschlichen Beschäftigungen und Verhältnisse ihre besonderen Schutzgottheiten erhielten. In späterer Zeit erklärte man die Götter als ehemalige menschliche Könige und Wohlthäter des Landes. Die Hauptgötter

der Mexikaner zur Zeit der spanischen Eroberung sind folgende. Huitzilopochtli (Vitzlipuzli), der Stammgott der Azteken, ist ursprünglich ein Sonnengott, später dem kriegerischen Sinne des Volkes entsprechend Kriegsgott. Tezcatlipoca, eine Personifikation der ausdörrenden und verzehrenden Kraft der Sonne, ist der Gott, der Strafen über die sündige Welt verhängt, aber auch Sünde vergibt, wenn er darum angerufen wird. Quetzalcoatl, der oberste Gott der Tolteken zu Tula, gilt als Urheber aller Künste des Friedens; sein Kult hatte eine mildere Form, als der der anderen Götter, namentlich fehlten dabei ursprünglich die Menschenopfer. Ometeuctli und Omecihuatl, Sonnengott und Mondgöttin, sind Schutzgötter der Männer und Frauen. Tlaloc ist Gott des Wassers und der Fruchtbarkeit, sowie des Gewitters; sein Symbol, zugleich das hieroglyphische Zeichen für seinen Namen, ist das Kreuz, durch welches wohl die vier Himmelgegenden bezeichnet sein sollen. Als Götter mit Naturbedeutung sind noch zu nennen Centeotl, die Göttin der Erde und des Maises, und Xiuhteuctli, der Gott des Feuers. Von solchen Gottheiten, die nie mit einem bestimmten Naturgebiet in Verbindung gestanden haben, sondern nur zu menschlichen Verhältnissen Beziehung hatten, mögen genannt werden: Yiacateuctli, der Gott der Kaufleute; Omacatl, der Gott des Weines und der Trunkenheit, neben welchem angeblich noch vierhundert Götter von derselben Bedeutung existierten; Tlazolteotl, die Göttin der Unzucht.

Die mexikanische Sprache besaß einen Gattungsnamen für „Gott" nämlich teo mit aztekischer Endung teotl, plur. teules; daß dies Wort bereits aus älterer Zeit stammt, ergibt sich daraus, daß er sich auch bei anderen mittelamerikanischen Völkern findet, bei denen eine Entlehnung nicht wahrscheinlich ist, z. B. in Nicaragua teot, plur. teotes. Es scheint zugleich Bezeichnung eines bestimmten Gottes gewesen zu sein, nämlich des Sonnengottes.

Daß man sich die Götter anthropomorphisch dachte, ist einmal daraus zu schließen, daß zahlreiche Bilder derselben in menschlicher Gestalt existierten, andererseits daraus, daß man die Spanier für Götter hielt.

62. Die Mexikaner waren ein sehr religiöses Volk, daher spielt der Kult der Götter in ihrem Leben eine große Rolle. Derselbe bestand aus Opfern, Gebeten und Festfeiern; besonders häufig waren die Menschenopfer (jährlich bis zu 20000), zu denen Sklaven und vor allem Kriegsgefangene genommen wurden. Die zu opfernden trugen vielfach dabei die Tracht, in welcher der Gott selbst dargestellt wurde. Bei dem Hauptfeste des Huitzilopochtli wurde ein Bild des Gottes aus allerhand Sämereien und Menschenblut hergestellt und von den Festteilnehmern verzehrt. Die Opfer fanden auf den sogen. teocalli statt, abgestumpften Stufenpyramiden, auf deren oberster Plattform der Altar und das Bild des Gottes stand. Dabei wurde das Herz des Opfers dem Bilde in den Mund gesteckt oder das Blut hineingegossen. Die Priester bildeten eine zahlreiche Körperschaft mit einem Oberpriester, teoteuctli genannt, an der Spitze und hatten auch auf die Staatsgeschäfte großen Einfluß.

Die Sittlichkeit stand auf einer hohen Stufe. Strenge Strafen waren auf Diebstahl und Ehebruch, ja sogar auf unanständige Reden und Trunkenheit gesetzt. Die Erziehung der Kinder war sehr sorgfältig und war sowohl

auf körperliche als auf geistige Ausbildung gerichtet. Abgesehen von den aus religiösen Gründen vollzogenen Menschenopfern waren die Sitten mild, es findet sich Fürsorge für Arme und Kranke, und die Behandlung der Sklaven war eine schonende. Die Übertretung der sittlichen Gebote wurde als Sünde gegen die Götter aufgefaßt und mußte vor dem Priester gebeichtet und gebüßt werden.

Das Schicksal der Menschen nach dem Tode dachte man sich verschieden, nicht nach dem Verhalten im Leben, sondern nach der Art des Todes. Man nahm ein dreifaches Reich an: die im Kampfe gefallenen oder von Feinden geopferten, sowie die im Wochenbett gestorbenen Frauen gelangten in das himmlische Paradies und begleiteten die Sonne auf ihrem Tageslauf in Gestalt glänzender Wolken, oder durften noch in der Gestalt von Kolibris auf die Erde zurückkehren; die vom Blitze erschlagenen oder ertrunkenen oder an Aussatz, Gicht und Wassersucht gestorbenen kamen in das irdische Paradies Tlalocan, das Reich des Tlaloc; die übrigen endlich mußten in die Unterwelt, Mictlan genannt, wandern, die aus neun Abteilungen bestand, in deren einer die Seele gänzlich vernichtet wurden.

4. Die Religion der Peruaner.

63. Die beiden Hauptstämme des alten Peru sind die Quechua und Aymara. Von letzteren, welche ihren Sitz am Titicaca-See hatten, ist wahrscheinlich die Kultur des Landes ausgegangen, da das zur Zeit der spanischen Eroberung herrschende Geschlecht der Inca allem Anschein nach ihnen angehörte. Jedenfalls waren nach der einheimischen Überlieferung die Inca vom Titicaca-See in die Ebene herabgekommen; sie hatten dann zuerst Cuzco erobert und von da aus ihre Herrschaft immer weiter ausgebreitet. Im Volke war die Sprache der Quechua die herrschende. Bis zur Eroberung Peru's durch Pizarro (1531) werden 13 Inca gezählt, die Dauer ihrer Herrschaft wird auf 250 (von anderen auf 3—400) Jahre angegeben. Die Inca haben es verstanden, durch eine weise Gesetzgebung das ganze Volk zur Arbeit zu erziehen, und damit das Land auf eine hohe Kulturstufe erhoben. Das gesamte Land war Eigentum des Staates und wurde den Einzelnen nur zur Bebauung überlassen. Jedem war sein Verhalten genau vorgeschrieben und er stand beständig unter Kontrole des Staates. Auch die Religion war auf das engste mit dem Staatswesen verknüpft; die Priester wurden aus den Familien der Inca genommen. Die Peruaner zerfielen in drei Klassen: die Fürsten, den ebenfalls dem Incageschlechte angehörigen Adel und das Volk. Die Fürsten galten als Abkömmlinge der Sonne; um das Blut rein zu erhalten, war bestimmt, daß der regierende Inca sich mit seiner Schwester oder einer seiner nächsten Anverwandten vermählen mußte. Die Schrift war den Peruanern unbekannt, statt derselben bediente man sich für Rechnungen, Steuerlisten u. s. w., sowie auch zur Überlieferung geschichtlicher Thatsachen der sogen. Quippu, geflochtener Schnüre von verschiedener Farbe, an denen durch eingeschlungene Knoten das, was man überliefern wollte, bezeichnet war.

Die peruanische Kultur und Religion zeigt vielfache Übereinstimmung mit der mexikanischen, doch ist an einen gemeinsamen Ursprung beider schwerlich zu denken.

64. Die Religion der Peruaner ist hauptsächlich Sonnenverehrung. An der Spitze des Göttersystems stand der Sonnengott Inti oder Intip, dessen Haupttempel sich in Cuzco befand, während in allen Städten des Reiches ebenfalls Tempel desselben existierten. Neben dem Sonnengott waren von besonderer Bedeutung Pachacamac, der hauptsächlich an der Küste in der Gegend von Lima als oberster Gott und Weltschöpfer verehrt wurde, und Viracocha, ursprünglich ein Wassergott und als solcher ebenfalls Schöpfer der Welt. Das Nebeneinanderbestehen dieser beiden Götter ist jedenfalls daraus zu erklären, daß sie ursprünglich verschiedenen Stämmen angehörten; später hat man sie miteinander identifiziert. Außerdem werden als peruanische Gottheiten genannt: die Mondgöttin Mama Quilla; Cuycha der Gott des Regenbogens; Catequil der Gott des Donners; endlich eine Anzahl von Gestirngottheiten, darunter der Planet Venus unter dem Namen Chasca. Als Inkarnationen von Sonne und Mond galten die Stammeltern des Incageschlechts Manco Capac und Mama Oello (Ocollo). Auch bei den Peruanern waren die Götter anthropomorphisch gedacht, wenigstens finden wir Bilder derselben in menschlicher Gestalt erwähnt.

Außer den Göttern verehrte man zahlreiche Geister der Erde und des Meeres, der Quellen und Flüsse, Felsen und Berge, Tiere und Pflanzen; daneben Geister der Jagd, des Fischfangs, des Landbaues, der Ernte, der Heerden u. s. w. Auch Menschen, vor allem die Inca werden nach ihrem Tode Gegenstand religiöser Verehrung.

65. Die Religion nahm im Leben der Peruaner eine hervorragende Stellung ein, und der Kult war reich entwickelt. Menschenopfer waren auch hier üblich, werden aber von den Inca möglichst eingeschränkt. Eigentümlich ist der peruanischen Religion die Institution der Sonnenjungfrauen, welche sich dem Dienste des Sonnengottes weihten und das Gelübde der Keuschheit ablegten.

Die Sittlichkeit hat bei den Peruanern, trotzdem daß sie auf einer hohen Stufe stand, nicht den Wert, wie bei andern Völkern, da in ihr das Moment der Freiheit fehlt: sie ruhte nicht auf freier Unterwerfung des Einzelnen unter die Gebote der Religion, sondern war durch weltliche Gesetze erzwungen.

In Bezug auf das Leben nach dem Tode finden wir zwei Vorstellungen nebeneinander. Nach der einen dachte man sich das Leben im Jenseits lediglich als eine Fortsetzung des irdischen; dieselbe fand ihren Ausdruck in der Bestattungsweise darin, daß man dem Toten Waffen, Gerätschaften u. s. w. mit in das Grab legte. Nach der andern wurde unterschieden zwischen einer himmlischen Welt, Haman Pacha, in welche nur Angehörige der höheren Stände gelangen konnten, und einer Unterwelt, Ucu Pacha, dem Reiche des Todesgottes Supay, welches für die übrigen Menschen bestimmt war.

Literatur zu 3 u. 4:

J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, 2. Aufl., Basel 1867.
Waitz, Anthropologie der Naturvölker, IV. Teil, Leipzig 1864.
Réville, Histoire des religions, Bd. II, Paris 1885.

B. Die animistischen Religionen.

66. **Vorbemerkungen.** Unter dem Namen des „Animismus“ werden zwei Religionsformen zusammengefaßt, die wir hauptsächlich bei den sogen. Naturvölkern antreffen, Fetischismus und Schamanismus. Man versteht darunter die Verehrung von Geistern, sei es daß dieselben als frei waltend gedacht sind, oder in engster Verbindung mit sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen; diese Geister nehmen hier dieselbe Stelle ein, welche in den polytheistischen Religionen den Göttern zukommt; es sind die höheren Mächte, von denen der Mensch sich abhängig weiß, und mit denen er sich im Kult in Verbindung setzt. Die Geister sind entweder in der Natur wirkende und auch das ganze Leben des Menschen beeinflussende Elementargeister, oder es sind Seelen Verstorbener, denen man die Macht zuschreibt, in das Schicksal der Überlebenden bestimmend eingreifen zu können. Die Hauptunterschiede zwischen Göttern und Geistern sind folgende. Die Götter sind bestimmt umschriebene Persönlichkeiten und haben ihre bestimmten Eigennamen und ihr genau abgegrenztes Wirkungsgebiet, während die Geister unzählig und nicht durch Namen als Einzelpersönlichkeiten gekennzeichnet sind. Die Götter sind ihrem Wesen nach wohlwollend gegen die Menschen und jederzeit bereit, dies ihr Wohlwollen zu bethätigen, solange der Mensch seinerseits die Pflichten ihnen gegenüber gewissenhaft erfüllt; die Geister dagegen haben in der Regel die Tendenz, dem Menschen zu schaden, und müssen daher vielmehr durch den Kult abgewehrt werden, als daß man wünschte, sie herbeizuziehen. Andererseits setzt der animistische Kult diejenigen, die ihn richtig zu handhaben wissen, in den Stand, die Geister dem Willen und den Absichten des Menschen dienstbar zu machen. Endlich haben die Götter von Anfang an ethische Bedeutung gehabt und galten zu allen Zeiten als Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung, während die Geister nur von Menschen gezwungen an der Erhaltung dieser Weltordnung mitwirken, aber an sich kein Interesse daran haben. Da die Zahl der Götter immer eine beschränkte ist, während die Geister unzählig sind, ist das Wirkungsgebiet der ersteren ein sehr viel größeres und umfassenderes.

Man nimmt an, daß den beiden Formen, in denen die animistische Anschauung sich entwickelt hat, dem Fetischismus und Schamanismus, eine gemeinsame Religionsform zu Grunde liegt, die man Animismus im engeren Sinne bezeichnet. Übrigens ist zu bemerken, daß durch die angegebenen Namen das Wesen der betreffenden Religionen nicht erschöpfend bezeichnet ist, sondern nur die äußere Form derselben, der Kult; daneben kann der Glaube an einen höchsten Gott oder an mehrere Götter bestehen, aber derselbe hat keine religiöse Bedeutung mehr, da man im Kult sich nur an die Geister wendet. Andererseits finden sich animistische Elemente zahlreich neben den im offiziellen Kult fixierten Anschauungen auch in höher stehenden Religionen; selbst bei Völkern, die das Christentum angenommen haben.

Da der Hauptzweck des animistischen Kults der ist, Macht über die Geister zu erlangen, kann man die betreffenden Religionen auch als Religionen der Zauberei bezeichnen. Der Begriff der Sünde, insofern mit dem Worte die böse That als Übertretung göttlicher Gebote und Auflehnung gegen den

göttlichen Willen bezeichnet wird, fehlt in diesen Religionen, da die Geister nicht als Urheber des Sittengesetzes gelten und nicht die Aufgabe haben, über die Erhaltung desselben zu wachen. Daher hat hier die Religion fast gar keine Beziehung zur Sittlichkeit.

Die beiden Religionsformen, die aus dem Animismus sich entwickelt haben, sind nicht immer streng auseinanderzuhalten, da auch innerhalb der Religionen, bei denen der Kult in der Hauptsache schamanistische Gestalt zeigt, die Verehrung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände sich findet, andererseits die Formen der Zauberei und die Verehrung der Seelen in beiden wesentlich übereinstimmen. Im allgemeinen nimmt man an, daß Afrika als Hauptsitz des Fetischismus zu betrachten ist, während die Religionen der übrigen kulturlosen Völker als schamanistisch zu bezeichnen sind.

1. Der Fetischismus.

67. Das Wort „Fetisch" stammt aus dem Portugiesischen (feitiço = lat. factitius mit magischer Kraft begabt); wir bezeichnen damit die Gegenstände, die — besonders bei den Negervölkern in Afrika — Objekt religiöser Verehrung sind, weil man sie als beseelt und mächtig, menschlich fühlend, wollend und handelnd ansieht. Als Fetische können alle möglichen Gegenstände dienen, sei es daß sie irgendwie nach dem Glauben des Volkes ihre Macht bewiesen haben, sei es daß sie durch besondere Farbe oder Gestalt ausgezeichnet sind. Auch Tiere und Pflanzen können zu Fetischen werden. Es kann nun ein Gegenstand auf doppelte Weise zum Fetisch werden: einmal dadurch, daß er vom Priester dazu geweiht wird, d. h. daß der Priester durch seine Zaubermacht einen Geist dazu bewegt, darin Wohnung zu nehmen; andererseits dadurch, daß er selbst sich schon als von einem Geiste bewohnt erwiesen hat, indem scheinbar außergewöhnliche Wirkungen davon ausgingen. Dabei ist zu beachten, daß das unentwickelte Denken für eine sichtbare und fühlbare Wirkung die Ursache vielfach an ganz falscher Stelle sucht und da Zusammenhang annimmt, wo ein solcher absolut nicht besteht: das post hoc ergo propter hoc spielt eine große Rolle im Fetischismus. Jedenfalls kann ein Gegenstand nur dann als Fetisch verehrt werden, wenn sich damit die Vorstellung verbindet, daß er beseelt ist, daß ein Geist in ihm inkorporiert ist; an sich unterscheidet er sich nicht von anderen Gegenständen derselben Art. Ist diese Auffassung richtig, daß der Fetischismus aus Geisterglauben sich entwickelt hat, dann kann er nicht eine ursprüngliche Form religiösen Glaubens sein, sondern bezeichnet die letzte Phase der Entwicklung des Animismus in derselben Weise, wie der Götzendienst die des Polytheismus. Götzendienst und Fetischismus sind dann auf eine gleichartige Entwicklung zurückzuführen, nur daß in ersterem der Gott mit seinem Bilde oder Symbole, in letzterem der Geist mit einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, der unter Umständen auch ein menschlich gestaltetes Bild sein kann, zusammengefallen wäre. Als Zwischenstufe ist die Vorstellung anzusehen, daß das Bild oder Symbol als Aufenthaltsort des Gottes oder Geistes galt, ehe es selbst direkt Gegenstand der Verehrung wurde.

Man hat zu unterscheiden zwischen den Fetischen, mit denen der Einzelne zum Schutze sich umgibt und deren Wirksamkeit daher nicht über den Interessen-

kreis desselben hinausreicht, und solchen von allgemeinerer Bedeutung. Der einzelne Mensch schützt seine Person dadurch, daß er eine möglichst große Anzahl von Fetischen beständig bei sich trägt, gegen Krankheiten und die Nachstellungen feindlich gesinnter Menschen, namentlich auch gegen von anderen zu seinem Schaden geübte Zauberei; er schützt sein Haus und seinen sonstigen Besitz durch ringsum aufgestellte Fetische. Dabei ist zu bemerken, daß die Fetische thatsächlich scheinbar ihre Macht beweisen: es wird von allen Reisenden versichert, daß in Afrika es niemand wagen würde, etwa eine unter dem Schutze ihres Fetisch reisende Handelskarawane anzugreifen, oder das durch Fetische geschützte Eigentum eines anderen zu schädigen. Ebenso wird berichtet, daß Diebe, gegen welche der Fetisch aufgerufen wird, lieber das Gestohlene freiwillig zurückbringen, als sich der Rache des erzürnten Geistes aussetzen. Von selbst hat der Fetisch kein Interesse daran, die Übertretung irgendwelcher Gebote zu strafen, sondern er muß durch — oft recht drastische — Mittel dazu gezwungen werden. Zu diesen Mitteln gehört es, wenn der Fetisch gepeitscht wird, oder wenn glühende Nägel in ihn eingeschlagen werden: man glaubt, daß dann derselbe von rasendem Zorn erfüllt werde gegen den Verbrecher, durch dessen Schuld er eine so unwürdige Behandlung erdulden muß. Je einflußreicher und angesehener die Stellung eines Menschen ist, desto mehr und desto mächtigere Fetische muß er zu seinem Schutze um sich haben. Damit nimmt er aber zugleich schwerere Pflichten auf sich, als die übrigen Menschen, denn der Besitz eines Fetisches ist mit gewissen Lasten und Beschränkungen verbunden, deren Nichtbeachtung Unglück nach sich zieht. Es ist dies das einzige ethische Moment, welches der Fetischismus als Religion in sich trägt, da darin die einzige Schranke gegeben ist, welche die Religion dem sonst ungezügelten Einzelwillen des Menschen setzt. Freilich sind diese Beschränkungen nach unserem Gefühle nicht gerade von sittlichem Wert: durch den Besitz von Fetischen wird der Genuß bestimmter Speisen, das Betreten bestimmter Orte, die Ausübung bestimmter Thätigkeiten untersagt, nicht aber irgendwelche nach unseren Begriffen sittliche Verpflichtung auferlegt. Der gewöhnliche Mensch muß sich daher mit Fetischen von geringerer Macht begnügen, da er die Pflichten, die der Besitz mächtigerer auferlegt, nicht auf sich nehmen kann. Es war ganz konsequent, daß die Neger vielfach sich weigerten, das Kreuz, das sie für den Fetisch der Weißen hielten, anzunehmen, mit der Begründung: das sei ein zu mächtiger Fetisch, der wohl für die Weißen passen möge, nicht aber für sie selbst.

Außer diesen dem Schutze des einzelnen dienenden Fetischen gibt es aber auch andere, die eine weiter reichende Bedeutung haben, indem sie entweder ein ganzes Land beschützen, oder gewisse Gebiete in ihrem ganzen Umfange beherrschen. So gibt es Fetische, die man gegen bestimmte Krankheiten anruft, oder von denen man Regen und Fruchtbarkeit erwartet u. dergl. Dieselben haben immer ihren bestimmten Wohnort, meist eine eigens für sie errichtete Hütte, deren Betreten jedem anderen, als dem den Fetisch bedienenden Priester untersagt ist. Eine Übertretung dieses Verbots würde das größte Unglück für das ganze Land verursachen. Auch andere Örtlichkeiten, Wälder, Quellen u. s. w. sind vielfach bestimmten Fetischen geweiht und müssen daher von allen Menschen gemieden werden. Diese Fetische von allgemeinerer Be-

deutung haben auch eine Art Kult, der in Anrufungen und Darbringungen besteht, und es sind bestimmte Priester zu ihrer Bedienung angestellt. Sie sind vielfach Bilder von menschlicher Gestalt, und es berührt sich also hier der Fetischismus mit dem aus dem Polytheismus entstandenen Götzendienst.

Die Zaubermittel werden vielfach angewendet, um anderen Schaden zuzufügen; da der Neger die natürlichen Ursachen von Krankheit und Tod nicht kennt, führt er sie auf Bezauberung zurück und sucht sich dagegen mit Hilfe der Fetischpriester zu schützen.

Neben dem Fetischismus finden wir fast überall den Glauben an einen Gott, der als Schöpfer der Welt gilt, und dessen Eingreifen in das Schicksal der Welt und der einzelnen Menschen auch noch in vielen Fällen angenommen wird. Doch hat dieser Gott im Kult keine Stelle gefunden, es werden weder Gebete an ihn gerichtet, noch ihm Opfer dargebracht, da man glaubt, daß er schon von selbst nur das Beste der Menschen wolle, während man sich der Geister durch den Kult erwehren müsse. Infolge dessen hat dieser Glaube meist gar keine oder nur geringe religiöse Bedeutung und ist bei vielen Völkern im Schwinden begriffen. Jedenfalls weist er auf eine dem heutigen Fetischismus vorausliegende Phase der Entwicklung zurück und ist nicht aus dem letzteren entstanden, denn sonst müßten wir erwarten, das er wenigstens in einzelnen Fällen größere Bedeutung erlangt hätte, und daß die Religion irgendwo dadurch auf eine höhere Stufe gehoben worden wäre. Das ist aber nirgends der Fall.

Literatur:

Außer den auf S. 336 angeführten allgemeinen ethnologischen und religionsgeschichtlichen Werken mögen noch genannt werden:
Schultze, Der Fetischismus, Leipzig 1871.
Bastian, Ein Besuch in San Salvador, Bremen 1859.
Ders., Die deutsche Expedition an der Loango-Küste, Jena 1874. 75.
Ders., Der Fetisch an der Küste Guinea's, Berlin 1884.

2. Der Schamanismus.

68. Bei dem schamanistischen Kult handelt es sich vor allem darum, die Geister, die nicht an bestimmte sinnlich wahrnehmbare Gegenstände gebunden sind, sondern frei auf der Erde walten, zu gewinnen oder sie zu hindern, dem Menschen Schaden zuzufügen. Der Mensch glaubt überall die Macht dieser Geister zu fühlen, die ihn beständig bedrohen; alles Übel, das ihn trifft: Krankheit, Verlust, Unglück in der Heerde u. s. w., sowie alle verderblichen Naturerscheinungen werden als Wirkungen böser Geister angesehen. Über diese hat der Schamane Gewalt, er kann sie durch Beschwörungen und magische Handlungen zwingen, von einem Menschen abzulassen oder ihm zu Willen zu sein, sowie sie andererseits zum Schaden der Menschen aufrufen. Das Wort „Schamane" stammt aus dem Sanskrit und zwar aus dem buddhistischen Sprachgebrauch: çramaṇa, pâli samaṇa ist eine Bezeichnung buddhistischer Mönche und von da aus auf die Zauberpriester übertragen. Man sieht daraus, wie weit der Buddhismus bei jenen Völkern in der Anbequemung an die alte Religion gegangen ist. Die Schamanen sind nicht eigentlich Priester, sondern mehr Zauberer und Wahrsager, es gehört eine gewisse Vorbildung dazu, um die Art zu erlernen, wie man Gewalt über die Geister

erlangt, und die Mittel, durch welche man sie im einzelnen Falle zwingen kann, dem Menschen Rede zu stehen. Vielfach sucht man den Geist zu bewegen, in den Leib des Schamanen einzugehen und durch seinen Mund Auskunft zu geben über das, was man von ihm zu erfahren wünscht. Zu diesem Zwecke versetzt sich der Schamane durch den Genuß geistiger Getränke und durch rasenden Tanz in einen Zustand der Verzückung, in welchem er dann als vom Geist besessen gilt.

Im übrigen besteht der Dienst der Geister in Opfern, durch welche man sie zu gewinnen sucht, und in der Vermeidung alles dessen, was sie erzürnen könnte. Aber auch hier besteht kein Zusammenhang zwischen dem Geisterglauben und der Sittlichkeit, sondern der Mensch hat den Geistern gegenüber lediglich rein äußere Vorschriften zu beachten; wo dem Sittengesetz höhere Sanktion gegeben ist, knüpft es überall an älteren Gottesglauben an. Denn auch in den schamanistischen Religionen finden wir überall noch die Vorstellung von einem höchsten Gott, der als Schöpfer der Welt gilt, aber im Kult keine Stelle hat. Dieser höchste Gott wird vielfach mit dem Himmel oder der Sonne identifiziert; neben ihm finden wir meist noch andere Götter, Personifikationen verschiedener Naturerscheinungen, des Feuers, der Luft, des Wassers u. s. w. Je älter die Berichte über die Religionen der in späterer Zeit dem Schamanismus ergebenen Völker sind, desto mehr tritt der ursprüngliche polytheistische Charakter derselben noch hervor, während der Kult der Geister verhältnismäßig wenig Bedeutung hat. Auch noch heute besteht neben schamanistischem Kult der Glaube an den höchsten Gott. Nach dem byzantinischen Schriftsteller Menander beteten die Türken Feuer, Wasser, Luft und Erde an und verehrten einen höchsten Gott als Schöpfer der Erde. Nach Plano Carpini (1246) und Marco Polo (Anfang des 14. Jahrhunderts) verehrten die alten Mongolen einen Gott, der Natagai oder Itogo genannt wird, und daneben die Sonne, Feuer und Wasser. Die Ostjaken von Obdorsk kennen einen höchsten Gott Turum, der die Erde geschaffen hat und regiert, mit dem aber die Menschen nicht direkt verkehren können, da er nur in Donner und Sturm zu ihnen spricht und durch Opfer und Gebet nicht zu erreichen ist; dieselbe Bedeutung hat bei den Tungusen Buga, bei den Samojeden Num. Die Götter sind wohlwollend gegen die Menschen gesinnt, nicht menschenfeindlich, wie die Geister; sie hatten ursprünglich auch für den Kult Bedeutung, insofern sie zum Schutze gegen die bösen Geister angerufen wurden, und ihnen geopfert und zu ihnen gebetet wurde.

Innerhalb des Schamanismus findet sich vielfach die Verehrung von Bildern und anderen Gegenständen, die als von einem Geist beseelt angesehen werden; dieselben haben in der Regel eine weiter reichende Bedeutung und sind Gegenstand der Verehrung für ganze Stämme. Dahin gehören die Seida der Lappen, die Sjadaei der Samojeden und die Jiljan der Ostjaken.

69. Die Entwicklung des Schamanismus läßt sich am deutlichsten erkennen an der Religion der Finnen. Dieselbe ist in späterer Zeit ihrem Kulte nach durchaus schamanistisch, aber wir haben hier für eine ältere Periode umfassende Zeugnisse in den Heldenliedern, die in der Kalevala gesammelt sind. Die Religion der Finnen, wie sie sich in diesen Liedern darstellt, ist reiner Polytheismus fast ohne Beimischung schamanistischer Elemente

verbunden mit einer reichentwickelten Mythologie. Castrén (Finn. Myth. S. 164) bemerkt: „in unsern alten Liedern findet man die Dämonen kaum genannt, und die Aufschlüsse, die man auf einem anderen Wege über sie erhalten kann, sind sehr dürftig". Dagegen sind die Götter überall Gegenstand der Verehrung, und die Helden wenden sich in allen Gefahren und Nöten an sie mit ihren Gebeten. Die einzelnen Teile der Sammlung sind von verschiedenem Alter: während einige sich als jünger herausstellen dadurch, daß sie den Einfluß germanischer Mythen zeigen (Sampo-Mythus), sind andere von den Finnen (nach Castrén) schon aus ihrer asiatischen Heimat mitgebracht worden, da sie große Übereinstimmung zeigen mit den Heldenliedern stammverwandter asiatischer Völker. Jedenfalls ergibt sich aus diesen Liedern soviel, daß der Polytheismus als Form der finnischen Religion in verhältnismäßig hohes Altertum hinaufreicht, dagegen der Schamanismus sich erst später entwickelt hat.

Das Göttersystem der Finnen stellt sich nach den Liedern der Kalevala in folgender Weise dar. Die Götter sind nach den Gebieten ihrer Wirksamkeit einzuteilen in Himmels- und Luftgottheiten, Wasser- und Erdgottheiten und Götter der Unterwelt. Also auch hier ist der Polytheismus entstanden durch Personifikation der verschiedenen Naturkräfte und Naturerscheinungen. Daneben finden wir auch Gottheiten von geringerer Bedeutung, die lediglich zu den Menschen Beziehung haben als Schützer seines Leibes und Lebens. Als oberster Gott erscheint der Himmelsgott Ukko, dessen Name „Großvater, Greis" bedeutet, und ihm steht eine Gemahlin Akka zur Seite. Ukko gebietet über Wolken und Winde, Blitz und Donner, Regen, Schnee und Hagel. Dagegen sind die Himmelskörper durch andere Götter vertreten: Päivä Sonne, Kuu Mond, Otava großer Bär, Tähti Stern. Als Sohn der Sonne gilt Panu der Feuergott; außerdem werden gelegentlich Gottheiten der Morgenröte, der Luft, des Windes und des Nebels erwähnt. Im Wasser herrscht Ahto (Ahti) und neben ihm seine Gattin Wellamo; die übrigen Wassergottheiten sind als Unterthanen des Ahto aufgefaßt und sind teils gut und menschenfreundlich, teils tückisch und verderblich. Die Erde wird selbst hie und da als göttliches Wesen aufgefaßt, doch ist die gewöhnliche Bezeichnung in der Kalevala maan emo (= terrae mater), neben welcher sich seltener maa emä (= terra mater) findet. Unter den auf der Erde wirkenden Göttern ist vor allem der Waldgott Tapio mit seiner Gattin Mielliki zu nennen, samt den übrigen Gottheiten des Waldes und Wildes, die als Söhne und Töchter, Diener und Dienerinnen Tapio's bezeichnet sind. Böse und tückische Gottheiten des Waldes sind Hiisi und Ajatar. Neben diesen Gottheiten mit ursprünglicher Naturbedeutung stehen andere, die eine solche nicht haben: Sukkamieli die Liebesgöttin, Suonetar Adergöttin (von suoni Ader), Kivutar Göttin der Krankheiten und Wammatar Göttin der Schmerzen. Die beiden letzten sind Göttinnen, welche Krankheit u. Schmerzen vertreiben, während die, welche Krankheiten verursachen, zu den unterirdischen Gottheiten gehören.

Die Finnen glaubten an ein Fortleben der Seelen nach dem Tode, doch finden wir auch hier verschiedene Vorstellungen darüber unvermittelt nebeneinander. Einerseits nahm man an, daß die Seelen in den Gräbern fortleben und auf die Erde zurückkehren und mit ihren Angehörigen in bestän-

digem Verkehr bleiben können; andererseits glaubte man an ein besonderes Totenreich, Tuonela oder Mauala genannt, das Reich des Gottes Tuoni oder Maua. Dasselbe ist durch einen Fluß von der Welt der Lebenden geschieden; das Leben in demselben stellt sich lediglich als eine Fortsetzung des irdischen dar, daher auch dem Toten Waffen und Gerätschaften mit ins Grab gegeben wurden. Beherrscher der Gräber und ihrer Bewohner ist Kalma. Die gelegentlich sich findende Vorstellung von Strafen in der Unterwelt ist jedenfalls aus christlichem Einfluß zu erklären.

Die finnische Sprache besitzt ein Wort für „Gott“, nämlich Jumala, das nach Castrén ursprünglich Himmel bedeutet; da das Wort in gleicher Bedeutung sich auch bei verwandten Völkern findet, ist anzunehmen, daß es bereits aus alter Zeit stammt.

Der Heroenmythus war bei den Finnen sehr ausgebildet; im Mittelpunkt desselben stehen Wäinämöinen, Lemminkäinen und Ilmarinen, deren Thaten und Schicksale den Hauptinhalt der Kalewala bilden. Sie sind wohl, gleich den Heroen bei anderen Völkern, als ursprüngliche Götter aufzufassen.

70. Die oben gegebene Charakteristik des Schamanismus bezieht sich zunächst auf die Religionen der ural-altaischen Völker, der sibirischen Stämme, Mongolen und nichtarischen Völker Vorderindiens. Bei diesen ist überall der Kult wesentlich derselbe, wenn er auch in Einzelheiten sich verschieden gestaltet. Davon sind ihrem Wesen nach die Religionen der Naturvölker von Amerika, Australien und Südafrika nicht verschieden: sie sind sämtlich als Religionen der Zauberei und des Geisterglaubens zu bezeichnen. Bei den Indianern in Nordamerika finden wir den Glauben an den großen Geist als Schöpfer und Regierer der Welt, doch läßt sich nicht entscheiden, ob wir denselben als letzten Rest einer ursprünglicheren, höheren Religion anzusehen haben, oder ob er sich erst aus dem Geisterglauben entwickelt hat. Außerdem ist für diese Völker charakteristisch der sogen. Totemismus, d. h. die Vorstellung, daß jeder Stamm von einem bestimmten Tiere abstammt, sowie die religiöse Verehrung dieses Tieres bei den Angehörigen des Stammes. In Australien, vor allem in Polynesien finden wir den Tabuismus, nach welchem einzelne Orte oder Gegenstände dauernd oder zeitweilig als Aufenthaltsorte von Geistern erklärt werden und dadurch der Berührung oder Benutzung durch Menschen entzogen werden. Auch Menschen können für andere tabu sein. (Über das tabu vergl. Waitz, Anthropologie VI, 343—363).

Vielfach finden wir, daß neben schamanistischem Kult noch Anschauungen lebendig sind, die auf eine höhere Religionsform hinweisen, z. B. ausgeführte Vorstellungen über das Jenseits, in denen unter Umständen, wie bei den Badaga in den blauen Bergen in Südindien, auch die sittlichen Anschauungen ihren Ausdruck finden, oder kosmogonische Mythen, wie bei den Völkern von Polynesien. In allen solchen Fällen ist es kaum möglich, diese höheren Anschauungen als aus dem Geisterglauben entstanden anzusehen.

Literatur:

M. Alex. Castrén, Vorlesungen über d. finn. Mythologie. Aus d. Schwed. v. A. Schiefner, St. Petersb. 1853. (Vgl. Schiefners deutsche Übers. der Kalewala, Helsingfors 1852).
W. Radloff, Das Schamanenthum und sein Kultus, Leipzig 1885.
E. Hiekisch, Die Tungusen. E. ethnolog. Monogr., St. Petersburg 1879.

4. Die Religionen und die Religion.*)

(Heidentum und Offenbarung.)

1. **Vorbemerkung.** Sollen die im menschlichen Völkerleben historisch gegebenen Religionen, wie die obige Übersicht sie vorführte, zur Religion der Wahrheit, als welche der christliche Monotheismus mit siegender Evidenz (in seiner Lehre wie in seiner Geschichte) sich bezeugt, ins richtige Verhältnis gesetzt werden, so ist zunächst die Vorfrage zu erledigen: Repräsentieren die geschilderten teils polytheistischen, teils animistischen Religionen das gesamte außerchristliche Religionswesen der Menschheit? gibt es kein Drittes mehr neben (teils polytheistischem teils animistischem) Heidentum und neben (jüdisch-christlichem) Monotheismus? — Die Beantwortung dieser Vorfrage, die uns vor das wichtige Problem der angeblichen Religionslosigkeit eines Teils der wilden Völker stellt, leitet hinüber zur weiteren Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit des religiösen Vorstellens und Handelns der Menschheit: Wie verhält sichs mit der religiösen Anlage des menschlichen Geisteslebens überhaupt? welchen Ausgangspunkt für die den heutigen religiösen Zuständen der Völker zu Grund liegenden Entwicklungen hat man demnach zu supponieren? — Daran reiht sich als dritte Hauptfrage die nach der Grundlage und den bisherigen geschichtlichen Entwicklungsmomenten des Monotheismus; Wie ist der religiöse Glaube an Einen Gott ursprünglich entstanden? welchem Gesetze unterliegt seine Ausgestaltung zunächst zur alttestamentlichen, dann zur neutestamentlichen Religion? Es sind die Probleme des geoffenbarten Ursprungs der monotheistischen Religiosität und ihres Stufenfortschritts von ihrer vorchristlich-jüdischen zur christlichen Gestalt, womit wir bei Untersuchung dieser Frage uns zu beschäftigen haben werden. — Eine vierte und letzte Frage betrifft das Verhältnis des christlichen Monotheismus in Gegenwart und Zukunft zu den beiden anderen monotheistischen Religionen: Dem neueren Judentum und dem Islam. Ist das Christentum die absolute Religion, die Religion der Wahrheit? Können Judentum und Islam neben ihm darauf Ansprüche erheben, normale Fortbildungen des Monotheismus zu sein? Hat das Heilsbedürfnis der Menschheit dereinst vielleicht noch eine vollkommnere Befriedigung als die im christlichen Monotheismus gegebene zu erwarten? Mit der Erledigung dieser Fragen wird die Reihe unsrer Untersuchungen zu beschließen sein.

Wir zerlegen also das hier zu Erörternde in die vier Abschnitte: 1. Der angebliche Atheismus wilder Stämme; 2. Die Religion als allgemeine Anlage im menschlichen Geistesleben; 3. Die Offenbarung als Grundlage und Stütze des Monotheismus; 4. Jüdischer, mohammedanischer und christlicher Monotheismus.

a. Der angebliche Atheismus wilder Völker.

1. Das Problem. Dem Versuche, die Religion als eine Angelegenheit des gesamten Menschengeschlechtes zu beurteilen, ihre im Bisherigen aufgezählten historischen Erscheinungsformen am Maßstabe einer Idealreligion zu prüfen, würde jede haltbare Grundlage entzogen werden, wenn es gelänge,

*) Vom Herausgeber. — Vgl. das Vorwort zu d. Bde.

bei einem namhaften Teil des menschlichen Völkerlebens das gänzliche Fehlen religiöser Vorstellungen und Bräuche zu konstatieren. Gäbe es atheistische Stämme in größerer Zahl und von so fest eingewurzeltem und ausgeprägtem Charakter ihrer Religionslosigkeit, daß diese Eigenschaft als eine bei ihnen ursprüngliche von allem Anfange ihnen anhaftende zu gelten hätte, so würde es Schwierigkeiten haben, von einer religiösen Anlage und Bestimmung der Gesamtmenschheit zu reden. Für die Gegenüberstellung empirischer Religionen und einer Religion schlechthin, einer Religion der Wahrheit, fehlte es dann am nötigen geschichtlichen Fundament. — Der Beweis für die Existenz atheistischer Völker ist seitens der Anwälte materialistischer Denkweise mehrfach zu erbringen versucht worden. Den Berichten älterer oder neuerer Reisenden folgend, die auf Grund flüchtiger Berührungen mit diesen oder jenen Naturvölkern, oder irregeleitet durch ihre vorgefaßten Meinungen bald diesen bald jenen Stamm als völlig religionslos hinstellten, haben beispielsweise Louis Büchner, Oscar Schmidt, Arnold Dodel, Ernst Häckel, Moriz Wagner, sowie von außerdeutschen Schriftstellern namentlich John Lubbock, das alte Axiom: „Nullae gentes atheae!“ mit dogmatischer Bestimmtheit verneint. Daß diese Verteidiger der Annahme religionsloser Völker gegenwärtig sich stark in der Minderheit befinden, unterliegt keinem Zweifel. Sogar entschieden darwinistisch, bezw. materialistisch gerichtete Forscher wie O. Caspari (Die Urgeschichte ꝛc. II, 1877) oder wie F. von Hellwald (Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung ꝛc., 1875) geben es zu, daß ein Vorkommen absolut religionsloser Stämme sich wissenschaftlich nicht erweisen lasse. Gegen Lubbock ist E. B. Tylor (in seinen „Anfängen der Kultur“, deutsche Ausg., I), gegen M. Wagner ist G. Gerland in Bd. VI der Waitzschen Anthropologie mit gewichtigen Argumenten für jenen Satz: Nullae gentes atheae! in die Schranken getreten. Und zu der beträchtlichen Zahl natur- und sprachwissenschaftlicher Autoritäten, die sich in gleichem Sinne äußern (wir heben noch Max Müller, Ad. Bastian, Osk. Peschel und A. de Quatrefages hervor) gesellt sich eine Reihe philosophischer und theologischer Monographen, deren fleißiges Forschen und Sammeln von hieher gehörigen Zeugnissen uns fast der Mühe überhebt, die Frage hier nochmals zu traktieren. Wir beschränken uns darauf, im Anschlusse an die einschlägige Arbeit des Wiener Theologen Gustav Roskoff (Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Lpz. 1880), eine Reihe von Fällen zu notieren, wo Lubbock und andere naturalistische Leugner der allgemeinen Verbreitung religiöser Vorstellungen im Völkerleben auf mehr oder minder eklatante Weise widerlegt worden sind. Der die einzelnen Weltteile nacheinander durchgehenden Reihenfolge der Betrachtungen Roskoffs schließen wir uns in freier Weise an, indem wir hie und da Ergänzendes aus den Arbeiten anderer Forscher einfügen.

2. Ozeanien. Die angebliche Religionslosigkeit der australischen und polynesischen Stämme, wie sie zufolge den Berichten einzelner Reisenden (wie Dampier, Dumont d'Urville, Forster, J. D. Lang), bald betreffs dieses, bald betreffs des anderen derselben behauptet worden, läßt sich teils aus den eigenen Aussagen jener Zeugen widerlegen, teils mittels anderweiter Zeugnisse als ungegründet darthun. Die Naturvölker Neuhollands, soweit man sie irgend genauer erforscht hat, kommen überein im Glauben an eine größere

Zahl übernatürlicher Wesen (insbes. eines obersten guten und bösen Prinzips) sowie in der Erwartung einer Seelenfortdauer nach dem Tode; sie scheiden also aus der Reihe der angeblich atheistischen Völker samt und sonders aus. Das schon von Tylor (s. ob.) in ihrem Betreff gefällte Urteil wird nachdrücklich bekräftigt: „Aus den übereinstimmenden Zeugnissen einer großen Zahl von Beobachtern wissen wir jetzt, daß die Eingeborenen von Australien schon zur Zeit der Entdeckung von einem höchst lebhaften Glauben an Seelen, Dämonen und Gottheiten erfüllt gewesen und es immer geblieben sind.“ Ähnlich lautet das hauptsächlich auf Waitz und seinen Fortsetzer Gerland gestützte Prüfungsergebnis in betreff der polynesischen, mikronesischen und melanesischen Eingeborenen; auch bezüglich ihrer erweist sich das behauptete Fehlen jeglicher Spur von Religiosität regelmäßig als auf oberflächlicher Kenntnis beruhend und bei tieferem Studium sich in leeren Schein verwandelnd. Quatrefages' und Waitz-Gerlands tadelnde Bemerkungen über Lubbock wegen allzu einseitiger und kritikloser Reproduktion der Angaben von Reisenden, die es an gründlicherer Beobachtung der betr. Zustände und Vorstellungsweisen fehlen ließen, erfahren auch hier ihre allseitige Rechtfertigung.

3. Amerika. In ähnlich gründlicher u. erschöpfender Weise wird von R. über das mächtig große Bereich der nord- und südamerikanischen Indianer Rundschau gehalten und das Wichtigere von den in ihrem Betreff gepflogenen Verhandlungen mitgeteilt. Was Reisende wie früher Azara, Léry, neuerdings Bates u. a., oder ältere katholische Missionare, wie Dobrizhoffer, Baegert rc. von angeblichen Zeugnissen für die Abwesenheit aller Spuren von Religion bei diesen oder jenen Eingeborenen der neuen Welt beigebracht, wird — großenteils auch wieder aus gegenteiligen Äußerungen eben derselben Berichterstatter selbst — als nichtig dargethan. Die auf Atheismus der betr. Stämme lautenden Behauptungen schlagen auch hier sämtlich in ihr Gegenteil um. Mag Azara bei seinen Beschreibungen brasilianischer und sonstiger südamerikanischer Indianerhorden bis zum Ermüden oft versichern: „ils n'ont aucune religion“, oder: „ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni lois, ni récompenses, ni châtiments, etc.: er beweist durch die von ihm selbst angeführten Thatsachen bald direkt, bald indirekt das Vorhandensein dessen, was er leugnet. Und wo dieser Reisende selbst diese Berichtigung seiner Urteile nicht bietet, da erfolgt sie durch die Darstellung eines Spix und Martius, eines St. Hilaire, des Prinzen Max v. Wied, rc.

4. Asien. Auch für die Naturvölker des südlichen und östlichen Asiens führt R. eine Reihe von Fällen voreilig behaupteter aber durch tiefer eindringende Forschung auf bloßen Schein reduzierter Religionslosigkeit an. Sein Verzeichnis leidet übrigens hier an einigen Lücken. Außer den Andamanen-Insulanern oder Mincopie, deren durch Lubbock behauptete völlige Religionslosigkeit er mittels lehrreicher Verweisungen auf Peschel, Waitz und Quatrefages (als Gewährsmänner für ihren Kultus von Sonne, Mond, verschiedenen Genien der Gewässer, des Waldes, der Gebirge rc.) widerlegt, führt er nur ganz beiläufig noch die Dajaks des nordöstlichen Borneo an, als welche zwar der Götzenbilder und des Opferkultus, darum aber doch nicht der Omina und Augurien sowie gewisser Reste von altem Hindukultus entbehrten. Er hätte gerade auf dieses interessante Kapitel von den Dajaks etwas näher eingehen

sollen. Die Art, wie ihr bekannter Bändiger, der Radscha James Brooke, seine anfänglich gehegte Meinung von ihrem völligen Atheismus nachgerade aufzugeben genötigt wurde, als er sie genauer kennen lernte, darf als besonders lehrreich gelten. — Von den Völkern des nördlicheren Ostasiens hätte der Aïnos auf den japanischen Inseln gedacht werden können, für welche einst Pott einen völlig religionslosen Zustand als das Ursprüngliche zu erweisen suchte, bis die gründlicheren Forschungen von Bastian u. a. ihn widerlegten; desgleichen wäre hier des Stammes der Cincqui im nordöstl. Sibirien zu gedenken gewesen, den Nordenskjöld als ein Beispiel völligen Entblößtseins von religiösen Vorstellungen anführte, während ihm von anderer Seite her widersprochen wurde.*) — Eine von R. ganz unberücksichtigt gelassene Völkerschaft Vorderindiens, die mehrfach auch unter den thatsächlichen Belegen für die Existenz religionsloser Stämme figuriert hat, sind die Kolhs in Bengalen. Nach dem von Missionar Jellinghaus im I. Jahrgange der Allg. Missions-Zeitschrift erstatteten Berichte über diese Stämme galten dieselben früher vielfach als wesentlich religionslos. Höchstens eine gewisse abergläubige Dämonenfurcht wollte man ihnen lassen; im übrigen sollten sie aller religiösen Ideen und Handlungsweisen bar sein. Selbst in Missionskreisen war man teilweise dieser Meinung, die auch Jellinghaus so lange hegte, bis tieferes Eindringen in das Studium der Kolhssprachen sowie die durch einen Angehörigen der Brahmasamadsch-Sekte ihm erteilte Belehrung ihn zu besserer Einsicht brachte. Ein ziemlich umfassendes System niederer religiöser Vorstellungen und abergläubiger Gebräuche enthüllte sich nun vor seinen Blicken. Nicht sowohl schlechthinige Gottesleugnung, als vielmehr „Ignorierung Gottes (Röm. 1, 28. 31) in der Verehrung der Naturkräfte und geheimnisvollen dämonischen Mächte durch Zauberei und zauberische Opfer," wurde jetzt als das wahre Wesen des Heidentums dieser Stämme von ihm kennen gelernt.

5. Afrika. Für Afrika hat R. die zu erwägenden Thatsachen, soweit die südafrikanischen Stämme der Hottentotten, Buschmänner und Kaffern in Betracht kommen, ziemlich vollständig verzeichnet; dagegen ermangelt der Vollständigkeit, was er über die Religionsverhältnisse der Negervölker des äquatorialen Afrika und die auf sie bezüglichen Kontroversen berichtet. Er greift lediglich zwei einst vom französischen Reisenden Caillié (1830) als religionslos geschilderte Stämme des westlichen Binnen-Afrika, die Bambaras und die Wassoulou-Neger heraus, um aus späteren und genaueren Forschungen das von jenem über sie Angegebene zu berichtigen. Aber mit völligem Stillschweigen übergeht er jene zentralafrikanischen Stämme der Dinka, Nuehr, Schilluk, Bohr, Djur, Bougo rc., welchen der bekannte Erforscher des weißen Nil, Sir Samuel Baker, alle Religion abzusprechen versucht hatte, und zwar in der Form, sowohl des entwickelteren Glaubens an Gottheiten als des roheren Aberglaubens. So keck diese Bakerschen Behauptungen, auf die sich teilweise dann auch Moritz Wagner berief, vorgetragen wurden, so sehr entbehren sie der Begründung. Schon frühere Reisende wie Kaufmann, Brun-Rollet, Lejean, hatten verschiedene religiöse Vorstellungen, Opfergebräuche bei den genannten Stämmen wahrgenommen. Was aber neuerdings, nach den

*) Vgl. Athenaeum, 28. Febr. 1880.

Bakerschen Expeditionen am weißen Nil, durch Georg Schweinfurth und Ernst Marno über Art und Sitte derselben ermittelt worden, zeigt vollends, wie sehr von der Oberfläche abgeschöpft die Beobachtungen gewesen sein müssen, auf Grund deren man ihnen völligen Atheismus nachzusagen wagte. Bei den Nuehr fand Marno nicht bloß solche Gebräuche in Übung wie Regenmacherei, Zauberei, die Beschneidung ꝛc.: er begegnete auch einem ziemlich entwickelten Glauben an ein höchstes Wesen, den bösen Geist Nyeledit, dessen Name zugleich als Bezeichnung ihres Lieblingsstieres diente. Für die Dinka hatte schon der Erforscher ihrer Sprache, Mitterrutzner, das Vorhandensein verschiedener Beschwörungsgebräuche bei Kranken und Toten, sowie den Glauben an einen guten und einen bösen Geist (Dén-dit und Ják) als original, d. h. als nicht etwa erst durch Missionare importiert, nachgewiesen. Schweinfurth bestätigt diese Angaben; er teilt obendrein aus eigener Beobachtung die Beschwörung eines Krankheitsdämons durch einen Kodjur oder Priester der Dinka mit. Bei den südlich von diesem Stamme lebenden Djur fand derselbe Reisende eine abergläubige Furcht vor den Seelen ihrer abgeschiedenen Vorfahren verbreitet. Auch der Stamm der Bongo huldigt nach ihm einem derartigen Kultus der Ahnen, die er in Gestalt geschnitzter Holzfiguren verehrt, zeigt aber sonst noch verschiedene Spuren von Religiosität, insbesondere den Glauben an ein höchstes Wesen, genannt „Loma" d. i. Schicksal. Mit Recht hat schon Gerland gegenüber Moriz Wagner (vgl. oben S. 675) diese Schweinfurth'schen Mitteilungen über die Art der Religiosität der Bongo — denen zwar jeder Kultus in unserem Sinne fehlt, die aber entwickelten Schicksalsglauben und einen reichen Kreis auch von abergläubischen Vorstellungen in Bezug auf Dämonen, Hexen, Werwölfe, Waldkobolde ꝛc. ꝛc. haben — als lehrreich und bedeutsam hervorgehoben. — Auch was Schweinfurth über die menschenfressenden Stämme der Njamnjam und der Monbuttu sagt, tritt der Annahme entgegen, als entbehrten dieselben bestimmter Religionsvorstellungen, zeigt sie vielmehr als einen ähnlichem dämonologischen Aberglauben, wie der eben berührte, und obendrein auch Spuren eines Glaubens an ein unsichtbares höchstes Wesen huldigend. Von den Monbuttu speziell heißt es bei ihm: „Sie wußten es sehr gut zu begreifen, was die Muhammedaner, welche in ihr Land kamen, unter Kniebeugen und indem sie sich auf den Boden warfen, als „Allah" anzurufen pflegten. Die Bezeichnung, welche sie für Gott gebrauchten, als Einheit des höchsten Wesens gedacht, eröffnet merkwürdige Perspektiven in die verwandtschaftlichen Beziehungen der afrikanischen Völker" (G. Schweinfurth, Im Herzen v. Afrika I u. II, 1874; vgl. Ernst Marno, Reisen im Gebiet des blauen u. weißen Nil, 1874; G. Gerland in Bd. VI der Waitz'schen Anthropologie der Naturvölker, ꝛc. ꝛc.).

6. Ursachen der weit verbreiteten Annahme eines Ur-Atheismus. — Indem wir wegen sonstiger hierher gehöriger Instanzen, deren sich noch eine reiche Fülle beibringen ließe, auf die unten, am Schlusse des Abschnittes genannten Monographien von Happel, Wilh. Schneider, Robert Flint, Duke of Argyll ꝛc. ꝛc. verweisen, gehen wir noch kurz auf die Ursachen ein, worauf der zeitweilig und in manchen Kreisen weit verbreitete Irrtum von einer vollständig atheistischen Denkweise und Lebenssitte einzelner wilder Stämme hauptsächlich beruhen dürfte.

Woher der Schein völliger Religionslosigkeit bei Naturvölkern, die für genauere Erforscher ihrer Art und Eigentümlichkeit oft das gerade Gegenteil ergeben? — Daß die Schuld nicht selten bei den Reisenden selbst zu suchen ist, hat Roskoff an der Spitze seiner auf das Thema bezüglichen Erörterung ganz richtig hervorgehoben. Oft genug werden als Zeugen für das angebliche gänzliche Fehlen religiöser Erscheinungen bei Naturvölkern naturwissenschaftliche Forschungsreisende angeführt; daß bei diesen eine hauptsächlich nur äußeren Dingen zugekehrte, für die Phänomene des Geisteslebens aber gleichgültige Weise des Beobachtens leicht genug vorwaltet, ist leicht begreiflich. Umgekehrt gibt es Vertreter einer einseitig religiösen oder kirchlichen Weise des Betrachtens (namentlich unter den Missionaren der verschiedenen Konfessionen), welche, weil sie von einem allzuengen Religionsbegriffe ausgehen, die Abwesenheit aller Religion bei den Objekten ihrer Beobachtung konstatieren zu müssen meinen; die im Vorstellen und Treiben der von ihnen ins Auge gefaßten Wilden vorhandenen Spuren ursprünglicher Religiosität können in dem Grade getrübt oder herabgemindert sein, daß Zweifel daran, ob sie überhaupt unter die Kategorie des Religiösen fallen, entstehen können. Dazu kommt dann oft noch ein allzukurzes Verweilen der Beobachter an Ort und Stelle, ein übereiltes Bilden von Urteilen vor erlangter vollständiger und gründlicher Information. Die Erwähnung dieses letzteren Punktes leitet hinüber zu einer weiteren Gruppe von Erklärungsmomenten, die es neben den hier angedeuteten in Rechnung zu ziehen gilt.

Einige Schwierigkeiten für die Erhebung des richtigen Thatbestandes in der Frage wegen angeblicher Religionslosigkeit wilder Stämme liegen in der physischen und geistigen Beschaffenheit dieser Stämme selbst. Dahin gehört zunächst die Schwerverständlichkeit der Sprachen, deren Bewältigung, zumal wo es sich um die Ausdrücke für Übersinnliches (wie Gott, Ewigkeit, Geist 2c. 2c.) handelt, den unter Wilden weilenden Europäern oder Amerikanern nur sehr allmählich zu gelingen pflegt. Ferner die bei vielen Naturvölkern wahrnehmbare charakteristische Scheu vor dem Eingehen auf religiöse Besprechungen. Teils weil es dem Wilden lächerlich vorkommt, Fragen über einen Schöpfer Himmels und der Erde und über sonstige religiöse Materien auch nur aufzuwerfen; teils weil ihm das Denken überhaupt, und zumal das Denken über abstrakte Gegenstände allzugroße Anstrengung verursacht; teils endlich weil er mißtrauisch gegen die Fremden ist, und Mitteilungen über den Glauben seiner Väter an sie grundsätzlich, als eine Profanation heiliger Angelegenheiten, vermeidet: aus allen diesen Gründen hält es in den meisten Fällen sehr schwer, Zuverlässiges über die Religionsverhältnisse wilder Stämme aus demselben herauszulocken. Es werden als Belege dafür u. a. die Schwierigkeiten angeführt, welche Campbell, Arbousset und Daumas unter den Buschmännern, Wallis unter den Tahitiern bei ihren Bemühungen um Gewinnung einiger Aufschlüsse über religiöse Dinge zu bestehen hatten — Schwierigkeiten, welche A. de Quatrefages treffenderweise in Parallele setzt zu der Mühe und Not, die ein Pariser es sich kosten lassen müsse, um „in Frankreich selbst über die abergläubigen Ansichten des Matrosen oder des niederbretagnischen Bauern etwas herauszubringen“

(de Quatrefages, Das Menschengeschlecht ꝛc. ꝛc. II, S. 216 f.; vgl. Roskoff, S. 3 ff.).*)

7. Schluß. Unbeweiskräftigkeit etwaiger Ausnahmen. — Ein Mehreres über den hier besprochenen Gegenstand beizubringen, ist fast überflüssig. Sogar wesentlich naturalistisch gerichtete Forscher räumen, wie bereits oben (s. *1*, S. 675) erwähnt, das Vorkommen gewisser Spuren von Religiosität bei allen Völkern ohne Ausnahme ein. Es wird bei dem, was C. P. Tiele (Komp. der Religionsgesch., S. 7) urteilt, wohl sein Bewenden haben dürfen: „Die Behauptung, daß es Völker oder Stämme ohne Religion gebe, beruht auf ungenauer Beobachtung oder auf Begriffsverwechslung. Einen Stamm oder ein Volk, das an keine höheren Wesen glaubte, hat man noch nirgends gefunden.“ — Würde irgendwo ein vereinzelter Stamm ohne jedes Symptom religiösen Vorstellens oder Lebens aufgefunden, so wäre über denselben analog zu urteilen, wie über die zur untersten Stufe der Vertierung herabgesunkenen, bis zur Entwurzelung jeder Spur von Gewissensregungen und sonstigen Aeußerungen der Menschlichkeit gediehenen Verbrecher, dergleichen die Kriminaljustiz hie und da nachweist. Vereinzeltes Vorkommen derartiger Abnormitäten beweist nichts gegen die Gesamtregel, welche dem Menschengeschlecht die Religion als allgemeine Anlage und Erscheinung zu vindizieren hat. Man hätte, gesetzt das einstweilen ungelöste Problem der Auffindung eines absolut religionslosen Volks würde inskünftig gelöst, über das betreffende Atheistenvolk wesentlich so zu urteilen, wie über Stanleys Zwergmenschen im zentralafrikanischen Urwald. Das Entwicklungsprodukt einer vielhundertjährigen Isolierung könnte nicht als zu den Normaltypen unseres Geschlechts gehörig gelten. Weder ein Ur-Atheismus aller, noch eine ursprünglich atheistische Konstitution auch nur des betreffenden Einen Stammes könnte aus dem etwaigen Auftauchen einer solchen Erscheinung ge-

*) Als ein interessanter Fall ähnlicher Art läßt sich dem hinzufügen, was Dr. Harmand, ein französischer Erforscher Hinterindiens, von den Schwierigkeiten berichtet, die es ihm verursacht habe, etwas über die wahre Bedeutung gewisser Weihegeschenke, womit die wilden Khâ-Völker daselbst ihre Gottheiten ehren, zu ermittlen. „Vor den Thüren lagen auf Holzklötzen oder kleinen Erhöhungen aus Bambu Fellstücke und Haare von Ebern und Hirschen, Schalen vom Schuppentier und der Schildkröte, sowie etliche Körner Reis: wohl Opfer an die Geister des Waldes oder an die der betr. Tierarten nach Erlegung eines Stücks derselben. Die Khâs selbst darf man nach solchen Dingen nicht fragen: nie erhält man, wenn überhaupt, eine befriedigende Auskunft. Um eine solche zu erhalten, müßte man lange Zeit unter ihnen zubringen und einen vortrefflichen Dolmetsch bei sich haben. Und auch dann sagten sie vielleicht nur: „Wir machen das so, weil wir es stets so gesehen und weil wir es nicht anders machen können als die andern“, u. s. f. (Harmand's Reisen in Hinterindien, Globus Bd. XXXVI, 1879, Nr. 19). — Schon Tylor verglich den Fall solcher Reisenden, denen die Objekte ihrer ethnologischen Erforschung längere Zeit hindurch als schlechthin aller Religion entbehrend vorkommen, mit dem ähnlichen, wo die betr. Wilden scheinbar der Kunst der Feuerbereitung oder gar der Sprache gänzlich entbehren. Noch näher liegt es, die neuerdings oft gehörte Behauptung, als ob den Wilden ein entwickelter Farbensinn fehle und sie in Bezug auf einzelne Farben wie Blau und Rot ꝛc. regelmäßig blind seien, hier zu vergleichen. L. Geiger, Grant Allen, Hugo Magnus u. a. darwinistisch gerichtete Schriftsteller haben über diese angebliche teilweise Farbenblindheit roherer Stämme die übertriebensten Behauptungen aufgestellt. Dagegen zeigen die gründlicher eindringenden Beobachtungen von Richard Andree (Über den Farbensinn der Naturvölker, in d. Zeitschr. f. Ethnologie 1878, IV), Albert S. Gatschett (Farbenbenennungen in nordamerik. Sprachen ꝛc., ebend. 1879, IV) u. a., daß der behauptete Mangel an Unterscheidungsvermögen für Farben vielfach nur Schein ist oder auch nur ganz sporadisch auftritt, ꝛc.

folgert werden. Letzteres schon deshalb nicht, weil überhaupt die Annahme, daß wilde Völker von Uranfang an Wilde gewesen seien, den allerschwersten Bedenken unterliegt (s. unten, Nr. 3).

Literatur:

E. B. Tylor, G. Gerland und G. Roskoff a. a. O. (oben S. 675).
A. de Quatrefages, Das Menschengeschlecht. A. d. Französ., Leipz. 1878, Bd. II, S. 231 ff.
Jul. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion. Gekr. Preisschrift. Harlem 1877.
Robert Flint, Anti-Theistic Theories; being the Baird-Lecture for 1877, Edinburgh 1879 (insbes. p. 250 sq.: Are there tribes of Atheists?).
O. Zöckler, Die Urgestalt der Religion. 1. Der angebliche Ur-Atheismus (Allgem. Missionsschrift von Warneck, 1880, S. 337 ff. (wurde in mehreren Ausführungen hier abkürzend reproduziert, in anderen mit versch. Zusätzen ergänzt).
Herzog v. Argyll, The Unity of Nature. VIII: The Origin of Religion (erschienen im Contemp. Review, April 1881; auch als bes. Schrift).
Wilhelm Schneider, Die Naturvölker. Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen, Paderborn und Münster 1885 f. (insbes. II, S. 337 ff.: Der Naturmensch als angeblicher Zeuge urzeitlicher Religionslosigkeit).

b. Die Religion als allgemeine Anlage im menschlichen Geistesleben.

8. Das Gewissen als religiös-ethisches Grundorgan. — Der ethnographischen Untersuchung hat die psychologische zu folgen. Wie die Völkerkunde die Religion als überallhin verbreiteten, keinem Zweige der Menschheit mangelnden Komplex von Erscheinungen kennen lehrt, so bezeugt die Seelenkunde das Angelegtsein eines jeden Menschengeistes zur Religion. Dem Selbstbewußtsein des Menschengeistes ist ein Gottesbewußtsein auf unmittelbare Weise zugeordnet; dasselbe hat seinen vorzugsweise vernehmlich hervortretenden und zumeist charakteristischen Ausdruck am Gewissen. Sofern der menschliche Geist sich selbst, d. h. seine Zustände und Handlungen, unter religiös-sittlichem Gesichtspunkte beurteilt, wird die Stimme des Gewissens in ihm laut. Diese religiös-sittliche Selbstbeurteilung erfolgt aber mit unmittelbarer innerer Notwendigkeit; sie ist nicht ins Belieben des einzelnen Subjekts gestellt, sondern sie ergeht auf Grund einer innerlichen Nötigung, der man sich nicht zu entziehen vermag. Das Gewissen ist ein „mitfolgendes Wissen" (*con-scientia, συν-είδησις*), ein dem Menschen, mag er wollen oder nicht, überallhin folgender innerer Zeuge, eine trotz langjähriger Zurückdrängung und vielfacher künstlicher Einschläferungsversuche immer wieder aufs neue lautwerdende innere Mahnerin und Anklägerin. So gewiß als Erfahrungen aus dem gesamten Umkreis des Völkerlebens, und vielfach auch bei den Repräsentanten des roheren Heidentums, dies bestätigen, kann das Gewissen nicht als ein rein subjektives Phänomen gelten; es muß ein Mehreres in ihm enthalten sein als nur Subjektives: eine objektive höhere Macht muß sich in ihm kundgeben. Das Gewissen ist das Organ, mittels dessen die Gottheit dem Menschengeiste seine Abhängigkeit von ihren heiligen Ordnungen bezeugt. Im Gewissen erfährt der Mensch, daß er nicht sein eigner Herr und Gesetzgeber ist, sondern sein Leben und das Gesetz desselben aus einer höheren Hand empfangen hat, und daß er dem verantwortlich bleibt, der ihn leben macht. Das Gewissen ist ein Ur- und Grundorgan menschlicher Religiosität und Sittlichkeit; es ist die gemeinsame Wurzel, wodurch bei den Angehörigen aller Stämme und den Anhängern aller Kulte beides in enger Verknüpfung: der

religiöse Vorstellungskreis und der Komplex sittlicher Grundsätze, bedingt und getragen werden.

9. Die Gottesidee als religiöses Grundorgan. — Aber dieses religiös-ethische Urorgan ist nicht der einzige innere Zeuge für das tiefe und allgemeine Angelegtsein der religiösen Regungen im Menschenleben. Neben dem Gewissen als gleicherweise religiösem wie ethischem Organ steht als rein-religiöses Organ das unmittelbare oder allgemeine Gottesbewußtsein, die Gottesidee in ihrer einfachsten, unentwickelten Urgestalt. Auch diese gleichsam natürliche, d. h. nicht erst auf philosophischer Reflexion beruhende Gottesidee ist ein allgemein menschliches Phänomen; etwas von ihr liegt dem religiösen Vorstellen und Leben aller, auch der rohesten Wildenstämme zu Grunde. Mit den Regungen des Gewissens steht sie in enger Wechselbeziehung, aber sie tritt in zahlreichen Fällen minder kräftig als es im Wirken und Handeln des Menschen hervor. Als lediglich dem Gefühlsleben inhärierender oder eventuell von da aus auch in die Verstandessphäre eindringender, auf die Willensregion jedoch nicht direkten Einfluß übender Vorstellungskomplex besitzt das allgemeine Gottesbewußtsein nicht dieselbe Widerstandskraft gegenüber den Einwirkungen des irreligiösen Weltlebens wie das Gewissen. Letzteres, ein ebensowohl der Gefühls- wie der Willenssphäre angehöriges Phänomen, ein gemeinsames Fundament fürs religiöse und fürs ethische Lebensgebiet, trotzt den diesen Gebieten entgegentretenden Einflüssen mit besserem Erfolge als die Gottesidee für sich allein dies vermag. Die Gefahr des völligen Erstickt- und Verdunkeltwerdens ist für die letztere deshalb eine größere, weil sie an und für sich ein zarteres Organ ist; die auf religiös-ethischer Praxis erwachsenen Funktionen des Gewissens bewähren sich, verglichen mit den auf bloßer geistiger Anschauung oder Betrachtung beruhenden, also nur theoretischen Funktionen des Gottesbewußtseins, als die haltbareren und unaustilgbareren. Aber wenn auch schlimmeren Verderbnissen unterliegend, wenn auch hie und da bis zu äußerster Unkenntlichkeit verzerrt oder fast zum Gegenteil ihres ursprünglichen Sinnes und Gehalts (z. B. zum Gedanken eines schlechthin bösen, anstatt eines absolut guten Wesens) umgeprägt: vorhanden bleibt neben und samt dem Gewissen auch die Gottesidee als ein Gemeingut aller Völker der Erde. Dem ontologischen (besser gesagt dem ontokosmologischen oder ätiologischen) Beweis fürs göttliche Dasein wohnt ebensogut ein unumstößlicher Wahrheitskern inne wie dem moralischen oder Gewissensbeweise (vgl. oben S. 64 f. und 88 f. d. Bds.). Aber das verbreitetere und mit eindringlicherer Stärke sein Zeugnis ablegende Phänomen ist die Thatsache des Gewissens; wie denn im Kreise derjenigen Religionen, welche das tiefste Gesunkensein und die ärgste Verwilderung des religiösen Lebens repräsentieren, zwar von Überresten der Gottesidee oft kaum mehr etwas wahrzunehmen bleibt, dagegen auf das Lebendigsein mannigfacher Gewissensregungen in der Volksseele ihrer Träger mehr oder minder reichliche Hinweise sich darbieten, bestehend in Opfersitten, Reinigkeitsbräuchen, Lustrationen und anderen derartigen Reflexen des menschlichen Schuld- und Sündebewußtseins.

10. Die Religion als Angelegenheit des ganzen Menschen. — Erst wo die Gottesidee, als der minder kräftige und leichter in die Latenz tretende Faktor, und das Gewissen, als das stärkere und nach außen hin ent-

schiedener sich auswirkende Organ, neben- und miteinander in Thätigkeit sich befinden, gedeiht religiöses Leben in reicherer Entwicklung. Es genügt nicht, daß die Religion in der Gefühls- und der Denksphäre, den seelischen Trägern des (theoretischen) Gottesbewußtseins, sich äußere; ebensowenig genügt es, daß sie in der Willensregion, dem Sitz der Gewissensempfindungen und -triebe, sich bethätige. Der ganze Mensch, mit seinem Fühlen und Erkennen ebensowohl wie mit seinem Wollen, muß am religiösen Verhalten beteiligt sein. Als bloße Sache des Gefühls entartet sie zu weichlicher, inhaltsloser Sentimentalität; als bloße Verstandessache gewinnt sie die Gestalt eines ethisch unfruchtbaren Räsonierens über übersinnliche Dinge oder auch müßig grübelnder gnostischer Phantastik und Mythendichtung; als einseitige Angelegenheit des Willens schrumpft sie zusammen zu trockner Moralistik, zu einem glaubensarmen und liebeleeren Conglomerat sittlicher Maximen, ohne die Fähigkeit herzgewinnender Einwirkung auf die Mitmenschen. Einseitigkeit ist überhaupt der Tod aller echten Religiosität. Wahre Religion besteht und bethätigt sich nur da, wo alle drei geistigen Grundkräfte des sie besitzenden und ausübenden Subjekts zu ihrer Erzeugung zusammenwirken. Mit anderen Worten: Religion und Moral können nie und nirgends abstrakt voneinander geschieden gedeihen. Eine religionslose Moral, wo immer sie zu lehren und aufzurichten versucht wird, degeneriert unfehlbar alsbald zu starrem, dünkelvollem Egoismus ohne lebens- und welterneuende Kraft. Aus der vom Sittengesetz sich loslösenden Religiosität einseitig ästhetisch gerichteter Völker wird, wie das Beispiel der Hellenen lehrt, ein phantastisches Conglomerat üppiger Götterfabeln, dessen sittenverderbende Einwirkung auf das Volksganze nicht lange auf sich warten läßt; — oder es resultieren daraus stupide Gebilde eines traurigen (fetischistischen oder schamanistischen) Aberglaubens, der das helle Licht eines höheren Kulturlebens nur allzubald erlöschen und in düsterer Barbarei untergehen macht.

11. Die Religion als höchster charakteristischer Vorzug des Menschen gegenüber der niederen Kreaturenwelt. — Wie die Religion dermalen alle Geistesfunktionen des menschlichen Subjekts für sich in Anspruch nimmt, wenn anders sie als echte Religion gelten und sich bewähren soll, so wird dies von allem Anfang menschlicher Geschichte an gewesen sein und in alle Zukunft verbleiben. Die Empfänglichkeit der Gesamtheit menschlicher Geistesfunktionen für religiöses Bewußtsein und Leben ist überall und für alle Zeiten die gleiche: sie bildet ein stehendes Attribut der Menschheit als solcher, ein Kriterium, wodurch sich dieselbe von der Welt niederer, unpersönlicher Lebewesen unterscheidet. Gleich der Sprechfähigkeit, dem aufrechten Gang und himmelwärts gerichteten Blick, der kunstvoll organisierten Hand, dem Vermögen zur Beherrschung und Lenkung der Naturkräfte überhaupt, gehört auch die religiöse Anlage zu den Kennzeichen, wodurch der Mensch nicht bloß gradweise sondern spezifisch von der Tierwelt sich unterscheidet und über dieselbe sich erhebt. Und zwar ist die Religion von diesen Merkmalen menschlicher Erhabenheit über die niedere Kreaturenwelt entschieden das wichtigste und vornehmste, denn sie konstituiert des Menschen geistige Erhabenheit über das Kreaturenleben, welche eine absolute ist, während die übrigen obengenannten Vorzüge mehr nur relativer Art sind. Den nächsten Platz in der Stufenleiter

menschlicher Vorzüge vor dem Tierleben nimmt neben der Religion die artikulierte Sprache ein; aber auch sie ist ein halb körperliches, halb geistiges Phänomen, auch für sie liegen (wie für den Wuchs, den Gliederbau, die Schädelbildung des Menschen) in den oberen Bereichen des Tierlebens mehrfache Annäherungen ins Menschliche vor — während zum religiösen Leben, als rein geistiger Angelegenheit und Erscheinung, keinerlei Parallelen bei unseren Naturgenossen nachgewiesen werden können. — Religion und Sprache sind aber, wie in ihrer Rangstellung gegenüber den Attributen des Tierlebens, so auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung eng miteinander verknüpft. Beide haben schon in der Epoche ihres ersten Werdens in Wechselwirkung zueinander gestanden; beider frühestes Sichentwickeln und Wachsen ist Hand in Hand vor sich gegangen. Beide sind ohne Zweifel schon in der Urzeit, beim Auseinandergehen der ursprünglich einheitlichen Entwicklung unseres Geschlechts in eine Vielheit von Stämmen, als machtvoll wirkende Faktoren thätig gewesen, gleichwie auch die neuere Geschichte kein Beispiel von Bildung neuer Nationen aufweist, ohne daß eben diese Faktoren hierbei in wichtiger Weise mitgewirkt hätten.

12. Ursprache und Urreligion, die Völkertrennung. — Es leidet keinen Zweifel, daß trotz der heutigen Vielheit menschlicher Stämme, Völker und Sprachen die Entwicklung des Menschengeschlechts von Einem Urherd ausgegangen ist. Die These des Polygenismus begünstigt lediglich der oberflächlich ins Auge gefaßte aktuelle Zustand des menschlichen Völkerlebens: für den Monogenismus entscheidet die tiefer eindringende Forschung, beider der Natur- wie der Geisteswissenschaften. Unter den physiologischen Thatsachen, welche zu Gunsten der spezifischen Einheit des Menschengeschlechts zeugen, steht das den Angehörigen aller menschlichen Rassen eigene Vermögen, sich ohne jede Beschränkung fruchtbar untereinander zu vermischen, obenan. Seit Blumenbach und Buffon gilt dieses Phänomen fruchtbarer Rassenkreuzung als unwidersprechlich sicheres Kriterium der Arteinheit unseres Geschlechts, dem außerdem noch eine Reihe physiologischer Einheitskriterien von sekundärer Bedeutsamkeit zur Seite stehen (insbesondere die gleiche Skeletkonstruktion aller Rassen, die gleichlange Dauer der Schwangerschaft bei den Frauen aller Rassen, die gleiche mittlere Pulsfrequenz und Normaltemperatur des Körpers, die durchaus gleichartige Erkrankungsfähigkeit, die übereinstimmende mittlere Länge der Lebensdauer). Diesen für die Arteinheit des menschlichen Geschlechts ins Gewicht fallenden Thatsachen der Physiologie stehen nun allerdings manche andere, teils diesem Wissensbereich, teils der Linguistik angehörige Umstände, welche gegen den Monogenismus zu zeugen scheinen, gegenüber; aber beweiskräftiger als diese Zertrennungsphänomene, — die beim Hinblick auf das bereits eine Vielheit von Jahrtausenden umfassende Alter unseres Geschlechts und bei der Inbetrachtziehung naheliegender Analogien aus dem Tier- und Pflanzenleben ohnehin sehr viel von ihrem Gewichte verlieren — sind auf der anderen Seite die eine durchgreifende Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der Gesetze des menschlichen Geisteslebens bezeugenden Thatsachen. Sämtliche Rassen der Menschheit geben irgendwie, die einen deutlicher, die anderen minder deutlich, eine Gleichartigkeit und Verwandtschaft in psychischer und ethisch-geistiger Hinsicht zu erkennen. Die Befähigung zur

Teilnahme an den höheren geistigen Interessen der Gesamtmenschheit, zur Mitarbeit an den Aufgaben des Reiches des Geistes, fehlt selbst da nicht, wo eine Jahrtausende alte Verwilderung der Stämme den Lichtfunken gottbildlicher Würde fast völlig verlöschen gemacht hat. Der Satz von der Ohnmacht der christlichen Religion als zivilisierender Macht gegenüber der spröden Widerstandskraft niederer Rassen (— „Le christianisme n'est pas civilisatoire“ — s. de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853) hat durch die Thätigkeit christlicher Missionare unter den Wilden aller Zonen und Weltteile, unter den Kannibalen der Fidschi-Inseln wie unter den Kolhs in Bengalen, unter den Negern auf Sierra Leone wie unter den Kaffern Südafrikas und den Feuerländern des südlichsten Amerika, bereits reichliche Widerlegung erfahren und erfährt sie noch täglich (vgl. de Quatrefages, D. Menschengeschl. II, S. 200 ff.; Lange, Gesch. des Materialismus, 2. A. II, 436; Zöckler, D. Lehre vom Urstand &c. &c., S. 239 f.; W. Schneider, Die Naturvölker, II, S. 237 ff.). Je unwidersprechlicher diese, besonders durch das missionierende Vordringen des Christentums tausendfältig bezeugte Thatsache des Verbreitetseins der religiösen Anlage über alle Rassen und Stämme der Menschheit ist, um so näher gelegt erscheint die Annahme eines Ausgegangenseins sämtlicher Äste und Zweige des Menschheitsstammes von einer Wurzel. Dem physiologischen Monogenismus, der sogar auch einen linguistischen Monogenismus anzunehmen nötigt, korrespondiert der religiöse Monogenismus. Wie die Menschheit einst physiologisch Eine Urrasse oder Stammeltern-Familie gebildet hat, so hat sie einst Eine Sprache geredet und Eine Weise des religiösen Vorstellens, Denkens und Wollens gehabt. Daß das urgeschichtliche Phänomen der Rassen- und Sprachenzertrennung zugleich eine Auflösung des die Menschheit einst umschlingenden Bandes religiöser Gemeinschaft bedeutet und bewirkt hat, erzählt nicht nur der biblische Bericht (Gen. 11, 1 ff.), sondern es nötigt auch eine unbefangene und umsichtige geschichtliche Reflexion, dies anzunehmen. Die Genesis des Heidentums oder der Religionenvielheit der Welt kann sich anders nicht, als in unmittelbarem Zusammenhang mit der Zertrennung des ursprünglichen Rassenzusammenhangs und der Auflösung der einstigen Ursprache in eine Mehrheit von Sprachstämmen vollzogen haben.

Literatur:

Jul. Happel, a. a. O. (s. S. 681).
Max Müller, Vorlesungen üb. den Ursprung und die Entwickl. der Relig. mit bes. Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, Straßb. 1880.
E. G. Steude, Ein Problem der allg. Religionswissensch. u. seine Lösung, Leipz. 1881.
Ed. v. Hartmann, Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, Berlin 1882.
O. Pfleiderer, Religionsphilos. 1883 (oben, S. 592).
Rauwenhoff, Het ontstaan van den godsdienst (Theol. Tijdschr. 1885).
C. F. Heman, Der Ursprung der Religion, Basel 1886.
E. Elster, Das Gefühl des Unendlichen (Ztschr. f. Kirchl. Wissensch. 1885, S. 601 ff.).
Ders., Das Verh. der Relig. zur Moral (ebd. 1886, S. 375 ff.).
B. Pünjer, Grundriß der Religionsphilos., Braunschw. 1886, S. 33 ff.
Fr. Nitzsch, Lehrb. der evang. Dogmatik I. Freiburg 2889, S. 83 ff.
Jul. Köstlin, Der Ursprung der Religion (Theol. Stud. und Kritt. 1890, II).

c. Die Offenbarung als Grundlage und Stütze des Monotheismus.

13. Die Frage nach der Urgestalt der Religion in der Menschheitsgeschichte kann auf dem Wege direkter geschichtlicher Forschung nicht er=

ledigt werden, da das Hervortreten der frühesten religiösen Bildungen sämtlicher älteren Völker in prähistorische Zeit fällt. Aber sowohl die im vorigen Abschnitte konstatierte psychologische Thatsache des Angelegtseins des Menschengeistes zur Religion, wie die in den früheren Abschnitten festgestellte religionshistorische Thatsache des Zurückgehens der hauptsächlichen Kultur- und Naturreligionen auf den Glauben an Eine höhere göttliche Macht zeugen für eine dem Monotheismus unmittelbar nahestehende Gestalt des Religionswesens der Menschheit beim Beginn von deren Entwicklung. Eine bestimmt ausgeprägte Gestalt gleich der des heutigen christlichen oder jüdischen oder mohammedanischen Monotheismus kann dieser zu supponierende Urmonotheismus allerdings noch nicht gehabt haben, vielmehr wird man ihn als einen zwar entwicklungsfähigen, aber vorerst noch unentwickelten Glauben an Eine Gottheit denken müssen. Das Menschengeschlecht bildete noch Eine Stammeseinheit, verbunden durch gleiche Sitte und durch dieselbe Sprache: darum wird auch die von ihm gehegte Gottesvorstellung noch eine ursprünglich einfache und einheitliche gewesen sein. Was es an Akten religiöser Huldigung (Opfern, Gebeten ꝛc. ꝛc.) darbrachte, wird nicht verschiedenen Wesen, sondern jener Einen göttlichen Macht, die sich im Gottesbewußtsein und Gewissen der noch unzertrennten und ungeteilten Urmenschheit bezeugte, gegolten haben. Die um den Einen Urherd ihres Kulturlebens geschgarte Menschheit wird auch einen übersinnlichen Schöpfer und Vater angerufen haben: Dem Monogenismus und Monoglottismus des Menschheitsdaseins muß Monotheismus entsprochen haben, als einzig natürliche Urform des Gottesbewußtseins.

14. Der Urgott eine Himmelsgottheit. Näher wird die Gottesvorstellung der ursprünglichen Menschheit eine solche gewesen sein, welche im allgemeinen an den Erscheinungen der Himmelswelt haftete und die von daher ergehenden bald segnenden, bald schädigenden Einflüsse aufs irdische Kreaturenleben als Wirkungen der Gottheit dachte. Dafür zeugen nicht nur die Sprache und die religiöse Überlieferung des Volkes, das unter dem Einfluß göttlicher Offenbarung den uranfänglichen Monotheismus bewahrt und weiterentwickelt hat, sondern desgleichen die Sprache und die religiöse Tradition sämtlicher Kulturnationen des älteren wie des neueren Heidentums. Was das Erstere betrifft, so sei hier kurzerhand auf alttestamentliche Stellen wie Ps. 2, 4; 19, 1; 103, 11; 115, 3. 16; Jes. 66, 1, desgleichen auf neutestamentliche wie Matth. 5, 34 f.; Jak. 1, 17; Röm. 1, 18, und obendrein auf Gottesnamen wie „Gott des Himmels, König des Himmels, Herr des Himmels“, „himmlischer Vater“ ꝛc. ꝛc. verwiesen. Zum Beweis für das Zweite erinnern wir an die obigen Ausführungen über Wesen und Inhalt der Götterlehre des Heidentums, beider des polytheistischen wie des animistischen. Indiens höchste und älteste Gottheit muß Dyaus gewesen sein, der gemeinsame uralte Himmelsgott der arischen Stämme (S. 598); ihm entspricht bei den Eraniern Ahura Mazdâ (S. 621), bei den Hellenen *Ζεύς* oder *Δίς* (S. 629), bei den Römern Jupiter oder Diespiter (S. 636), bei den Kelten Teutates (S. 640), bei den Germanen und Skandinaviern Wuotan oder Odin (S. 642), bei den Slaven die Himmelsgottheit, welche bald als Svarog, bald als Perun oder Perkunas, bald als Dazībog oder Dazdībog, bald als Deva oder Devana angebetet wurde (S. 645 f.). Ferner, um auch an die nicht-arischen Kulte

zu erinnern: bei den Babyloniern Anu (S. 653), bei den Phönikiern und Karthagern, den Ammonitern Milk (S. 657), bei den Äthiopen und Sabäern Šamaš (ebendas.), bei den Chinesen Thiân oder Shang ti (ebendas.), bei den Ägyptern Nu und Usiri (S. 660), bei den Mexikanern Huitzilopochtli, bzw. teotl (S. 664), bei den Peruanern Juti oder Jutip (S. 666). Selbst durch die kindischen Roheiten des Fetischdienstes, dieser untersten Stufe und „letzten Phase der Entwicklung des Animismus" (S. 668), schimmern noch Reminiszenzen an eine einst geglaubte höhere geistige Macht, verwandt der Himmelsgottheit der minder verwilderten Völker, hindurch; und nicht wenige der Völker, welche in ihrem Kultus den Abgeschmacktheiten und Zauberkünsten des Fetischismus fröhnen, haben daneben doch den Glauben an einen obersten Gott und Schöpfer, den Ordner des Schicksals der Menschen, bewahrt (S. 670). Mit den schamanistischen Nationen verhält es sich ähnlich. Bei allen Symptomen eines üppig reich entwickelten Polytheismus oder Polydämonismus, denen man hier begegnet, sind doch auch Überbleibsel eines Urmonotheismus wahrzunehmen; die Finnen verehren in ihrem Großvatergott Ukko die uralte höchste Himmelsgottheit (S. 672); bei den Monogolen des ausgehenden Mittelalters hieß derselbe höchste Gott Nutagai oder Itogo (S. 671), bei den Ostjaken heißt er Turum, bei den Tungusen Buga, bei den Samojeden Num (ebendas.). In der Tradition der schamanistischen Türkvölker, deren Religionswesen Radloff (s. S. 673) schildert, erscheint Tengere Kaira Kan als höchster der Götter, der vom obersten Himmel, der „siebzehnten Himmelsschicht", aus die Geschicke des Weltganzen lenkt (Radloff a. a. O., S. 3. 6 ff.). Davon, daß das gegenwärtige in diesen niederen Religionsformen vorwaltende, grob sinnliche und magisch-polydämonistische Element als das ursprünglichere gelten dürfe, aus welchem die mehr geistigen Gottesvorstellungen, insbesondere die Annahme eines höchsten Wesens, sich erst entwickelt hätten, kann nicht die Rede sein; vielmehr ist überall das umgekehrte Verhältnis zu statuieren. Wie dem heutigen Fetischismus der afrikanischen und sonstigen fetischanbetenden Stämme eine reinere und mehr geistig geartete Religiosität vorhergegangen sein muß, wesentlich so steht es bei den schamanistischen Völkern der alten und neuen Welt (vgl. S. 670. 673). Und schwerlich wird das aus den heutigen Kultusbräuchen dieser Naturvölker zurückgedrängte, gleich der Urschrift eines Palimpsest obliterierte und vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellte geistigere Gottwesen ursprünglich anders gedacht worden sein, als bei jenen zivilisierten Heidenvölkern, die in der Auffassung des höchsten Gottes als eines Himmelsherrschers übereinkommen. Für die ältesten Religionen des Ariertums, des Semitismus, des Hamitismus, desgleichen auch für die der turanischen Völkerschicht (Chinesen rc. rc.) und der amerikanischen Urbevölkerung (Tolteken rc. rc., Azteken, Quechua rc. rc.) liegen bestimmte Zeugnisse vor, aus welchen der urarische Charakter der bei ihnen jeweilig dominierenden Gottesidee sich zweifellos ergibt. Für die Religionen, deren degenerierte Reste im heutigen Naturvölker-Animismus uns entgegentreten, wird man getrost dasselbe annehmen dürfen (vgl. V. v. Strauß, Essays zur vergl. Religionswissensch., Heidelb. 1879, S. 38 ff.; ders. Das unbewußt Weissagende im vorchristlichen Heidentum, Heilbronn 1882, S. 14 ff.; Steude und Zöckler a. a. O. [vgl. unten 691]).

15. Das Herabsinken vom Urmonotheismus zum Polytheismus und Animismus. — Wie ist's zu dem Degradationsprozesse gekommen, als dessen Produkt die teils polytheistischen, teils schamanistischen oder fetischistischen Kulte des Heidentums dastehen? Anders als mittels der Annahme eines zunehmend stärkeren Wirksamwerdens des Prinzips sündiger Selbstsucht im Menschheitsleben kann dieser Prozeß nicht begriffen werden. Wie durch eine selbstsüchtige Urthat schon der ersten Menschen der Grund gelegt worden war zum Verlust jenes ursprünglichen reineren Selbstbewußtseins derselben, das zugleich Gottesbewußtsein war (vgl. Heman a. a. O. S. 36 f., 49 ff.), so müssen von Stufe zu Stufe mächtiger hervortretende Ausbrüche dieses Prinzips gottwidriger Selbstsucht von den Überresten der reineren Urreligiosität allmählich einen nach dem andern weggetilgt haben. Als ein besonders heftiger Ausbruch dieser Art ist jene Katastrophe zu denken, welche mittels Entfesselung wilden Bruderhasses im Schoße der vorher noch beisammenwohnenden und Einer Sprache sich bedienenden Menschheit eine Zerreißung der sie zusammenhaltenden Bande und ein Auseinandergehen der Menschheitsbruchteile für immer bewirkte (s. S. 685). Der Urmonotheismus, oder wie man mit Steude (oben, s. ebend.) wohl sagen darf: der Uroffenbarungs-Theismus muß so für die Mehrzahl der Stämme definitiv und für immer verschüttet worden sein — bis auf jene dürftigen Reste, welche durch die weiterhin gefolgten Degradationsprozesse hindurch sich zu erhalten vermochten. Als Nächstes nach dem Urmonotheismus oder der kindlich schlichten Urform des Glaubens an eine übersinnliche Gottheit mag nun jener Zustand gefolgt sein, den Max Müller als Henotheismus (oder Kathenotheismus) bezeichnet hat, d. h. eine relativ-monotheistische Denkweise und Kultusform, die je nach Gelegenheit oder Bedürfnis mit der allmählich einreißenden polytheistischen Betrachtungs- und Andachtsweise noch abwechselt. Der Götter sind für die Angehörigen dieser Religionsstufe bereits mehrere geworden; allein der jeweilig gerade angerufene Gott wird mit inbrünstiger Glut der Andacht erfaßt und als Höchster von allen, ja als Einziger gepriesen, so daß an andere, ihn beschränkende Gottheiten zunächst nicht gedacht wird (vgl. Max Müller u. Steude a. a. O.). Aber von einem Stehenbleiben auf dieser wenigstens relativ und zeitweilig monotheistischen Religionsstufe kann nicht die Rede sein. Unaufhaltsam treibt die Macht selbstsüchtiger Leidenschaftlichkeit und rücksichtsloser Hingabe an sinnliche Interessen zur Vermehrung der Kultusobjekte. Immer dichter bevölkern sich der Olymp ebensowohl wie der Vor-Olymp, die Götterliste wie das Heroenregister, das Pantheon wie das Pandämonium — bis schließlich die ins Unsinnige gesteigerte Vermehrung der Kultusgegenstände geradezu abstumpfend auf das religiöse Bedürfnis zu wirken und neben stupidestem Aberglauben die frivolste Skepsis und frechste Spötterei über heilige Dinge zu erzeugen beginnt.

16. Ursachen der Massenvermehrung der Kultusobjekte: der Dämonologismus, der Euhemerismus, der Ikonolatrismus. — An der alten Behauptung, daß vor allen Furcht die Götter gemacht habe (Primus in orbe deos fecit timor, Statius Theb. IX, 661) ist sicherlich manches Wahre. Inhalt und Beschaffenheit der Göttersysteme vieler der ältesten Religionen legen Zeugnis dafür ab, denn sie sind angefüllt mit den Per-

sonifikationen zerstörender Naturmächte (Sturmgeistern, Gewittergottheiten, Schlangengöttern rc. rc.), denen bald direkt bald indirekt göttliche Verehrung dargebracht wird, und die als eine Heeresmacht unheimlicher dämonischer Mächte der Lichtwelt der guten Gottheiten gegenübersteht (vgl. S. 599 ff.; 623 f.; 628; 639; 642 f.; 645 f.; 653 f. rc. rc.). Aber wohl ebenso alt wie diese zahlreichen Produkte einer durch widrige Naturvorgänge angstvoll erregten, und darum gespensterſehenden und Dämonen dichtenden Phantasie, ist die Schar der aus dankbarer Pietät zum Himmel erhobenen und vergötterten Menschheitswohltäter (Patriarchen, Kriegshelden, Regenten, Gesetzgeber rc. rc.).

Neben dem Dämonologismus wird der Euhemerismus als Erklärungsmoment für die Erscheinungen des heidnischen Götterwesens in Betracht zu ziehen sein; auch ihm kann ein beträchtliches Quantum Wahrheit schwerlich abgesprochen werden. Insbesondere in der Gestalt des Ahnendienstes — des frommen Kultus abgeschiedener Vorfahren, wie der Pitris bei den Indiern, der Patriarchen bei den semitischen Völkern, der Heroen bei den Griechen, der Manen und Laren bei den Römern — dürfte Erhebung verstorbener Menschen zur Stufe des Götterdaseins frühzeitig an vielen Orten erfolgt sein. Und neben dem anthropomorphen Charakter dieser vergotteten Ahnen, wie die zivilisierteren polytheistischen Religionen ihn meist vorwalten lassen, dürfte jene theriomorphe Art des Ahnenkults, der man bei roheren, dem Animismus ergebenen Stämmen (bes. den Indianern Nordamerikas) in Gestalt des Totemismus oder heraldischen Sinnbilderdienstes (Verehrung von Stammesgottheiten unter den Figuren und Namen von Bären, Büffeln, Panthern, Schlangen rc. rc.) vielfach begegnet, teilweise in uralte Zeit zurückreichen. Für den Tierdienst der Ägypter (S. 659 f.) gibt es wohl kaum eine befriedigende genetisch-geschichtliche Erklärung, als die nach Analogie dieses Totemismus verfahrende. Auch in die mannigfachen Formen des Baumkultus und Quellenkultus bei Griechen, Römern und anderen alten Völkern spielen Traditionen aus dem Bereich des Ahnendienstes mehrfach hinein. — Es ist sicher zu weit gegangen, wenn Herbert Spencer, Tiele und einige andere Religionsforscher überhaupt alle Religionsbildungen aus ursprünglichem Animismus, und zwar aus solchem in der Form des Vorfahrenkults, herzuleiten versuchen (vgl. das unten, am Schlusse dieses Abschnittes, über A. de Réville und andere Kritiker dieser Theorie Bemerkte). Aber ein teilweise sehr hohes Alter auch dieser besonderen Form des Götter- und Geisterglaubens bezeugt die mythologische Überlieferung gerade der ältesten Kulturnationen; ja es erscheint an und für sich als undenkbar, daß zur Bildung der mannigfaltigen Gottesvorstellungen des Polytheismus lediglich jene Vergötterung schlimmer oder auch guter Naturpotenzen, und nicht daneben auch der auf Menschenvergottung abzielende Trieb, wie er sich allenthalben früh genug in der sündig und selbstsüchtig gewordenen Menschheit geregt haben muß (vgl. Röm. 1, 23. 25) Wichtiges beigetragen haben.

Noch einen dritten Faktor endlich gilt es, wenn eine allseitig befriedigende und erschöpfende Erklärung der Phänomene heidnischer Religiosität gegeben werden soll, in Rechnung zu ziehen. Zur Dämonolatrie, der Vergötterung personifizierter Naturkräfte, und zur Anthropolatrie, der Anbetung abgeschiedener Menschengeister, wird die Ikonolatrie, d. h. die (mehr

oder weniger sinnlose und willkürliche) Verehrung toter Natur- oder Kunstprodukte, in welchen man göttliche Wesen abgebildet fand, gewiß schon frühzeitig hinzugetreten sein. Derartige leblose Objekte der Anbetung, wie der schwarze Stein von Mekka, die von den Phöniciern und anderen semitischen Stämmen heilig gehaltenen Steine, die indischen, besonders im Çiwadienst eine wichtige Rolle spielende Lingas, die Phallen der Griechen rc. rc. sind, wenn nicht überall, doch lokal gewiß schon viele Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung zu Ehren gekommen. Anderes kam in den späteren Stadien der Religionsentwicklung hinzu; so namentlich bei den Hellenen und den durch deren Kultur beeinflußten Völkern Kleinasiens und Italiens, die Verehrung bestimmter, mit dem Rufe besonderer Heiligkeit und magischer Kraft ausgestatteter Götterbilder in Menschengestalt, oder (wie auch im semitischen Völkerbereiche mehrfach) in Tiergestalt; so des olympischen Zeus von Phidias (dem man nachrühmte, sein Anblick heile von Schmerz und Kummer), der ephesischen Artemis πολύμαστος, des fischgestaltigen Dagon zu Gaza und in anderen Philisterstädten rc. rc. Je tiefer herab in der Zeit, je näher der Epoche der allgemeinen Auflösung und Zersetzung des antiken Kulturlebens, desto beliebter wurden derartige, bestimmten Götterbildern dargebrachte Kulte und desto gedankenloser, äußerlicher und abergläubiger pflegte man bei ihrer Ausübung zu verfahren. Die altheidnische Ikonolatrie erscheint der nachmals in der Kirche erblühten und auf christliche Andachtsobjekte bezüglichen, wie in ihren Grundgedanken so auch in ihrem Entwicklungsgange aufs nächste verwandt. Schon im Altertum hat nachweislich das künstlerische Schaffen großer Bildhauer und Maler, gleich dem Interesse der die Originalwerke derselben nachbildenden Techniker und Handwerker einen mächtig befördernden Einfluß auf das Umsichgreifen ikonolatrischer Sitte geübt. Bei Babyloniern, Assyrern, Kanaanitern und anderen Völkern ebensowohl, wie bei den Hellenen und Römern, erscheint infolge dieses Einflusses der Kunstgewerbe jene sinn- und gedankenlose Götzendienerei, welche das Bild ohne weiteres mit der Gottheit selbst identifiziert, letztlich fast über alle Kreise und Klassen des Volkes verbreitet. Für den mit Ausbrüchen heiligen Zorneseifers wechselnden bitteren Spott, womit Jeremia, der exilische Jesaja, die Dichter von Ps. 115 u. 135, der apokryphe Jeremiabrief (Baruch K. 6), das Buch der Weisheit (K. 13—15) und noch viele urchristliche Apologeten (bes. der Verf. der Ep. ad Diogn., c. 2) gegen den Dienst toter, mit Menschenhänden gemachter Götzen von Holz, Thon, Erz, Silber oder Gold zu Felde ziehen, bieten die religiösen Zustände des in Fäulnis übergehenden griechischen und römischen Heidentums eine nur allzureiche Fülle von Anläßen und Zielpunkten dar.

17. Die von der Offenbarung ausgehende Gegenwirkung bleibt während der vorchristlichen Jahrtausende auf einen räumlich wie numerisch geringen Teil der menschlichen Kulturwelt beschränkt. Aber dieses dem Monotheismus der Urzeit zugethan bleibende und unter göttlicher Gnadenwirkung denselben zu wachsender Klarheit und Bestimmtheit entwickelnde Zweiglein wächst zum edlen Propfreis heran, von dem in der Folge die Verjüngung und Neupflanzung des ganzen Geschlechtes ausgehen kann (vgl. Röm. 11, 16. 17). Eigenes Verdienst und eigene sittliche Kraftwirkung der Träger dieser beim Glauben an Einen Gott ausharrenden Religiosität ist's nicht, was sie

den Einflüssen der herrschenden heidnischen Denkweise und Sitte widerstehen läßt. Der Zug zur Vielgötterei würde auch sie mit sich fortgerissen haben, das kleine Eiland monotheistischen Bekenntnisses würde von den wilden Gewässern der polytheistischen Sintflut rettungslos weggeschwemmt worden sein, hätte nicht dieselbe göttliche Gnadenwirkung, die es uranfänglich zum Monotheismus bereitet und berufen, das auserwählte Volk auch nach eingetretener Völkerzertrennung an unsichtbaren Seilen der Liebe geleitet und, trotz wiederholter Akte schwerer Untreue auf seiner Seite, ihr Erziehungswerk an ihm zu Ende geführt. Wie schon jener Urmonotheismus, die kindlich einfache Gestalt des Gottesbewußtseins der noch nicht durch Sündewirkungen zerklüfteten Urmenschheit, nicht das Produkt eigener Geistesarbeit derselben gewesen war, sondern auf göttlicher Anerschaffung, also auf ursprünglicher und grundlegender Wirkung der göttlichen Gnade beruht hatte, so wurde auch das Beharren bei der reineren und geistigeren Weise der Gottesverehrung und die Emporhebung derselben zur entwickelteren und gekräftigten Gestalt des theokratischen Monotheismus oder des Gesetzes als eines „Zuchtmeisters zu Christo hin" (Gal. 3, 24) nicht durch subjektives Können und Streben von menschlicher Seite, sondern durch absolute göttliche Heilsoffenbarung bewirkt. Um so unzweifelhafter erscheint diese Auffassung des Ursprungs und Charakters der alttestamentlichen Religion als die allein richtige, je stärker der Zug zum Polytheismus hin bei der semitischen Völkergruppe im allgemeinen ausgeprägt erscheint und je weniger der hebräische Volksgeist an sich — abgesehen von der ihn lenkenden göttlichen Erzieherthätigkeit — diesem angestammten Zuge mit Festigkeit zu widerstehen sich fähig und willig gezeigt hat (vgl. oben, S. 647 f., bes. die angef. Äußerung von Gr. Baudissin). — Der abwärtsgehenden und in eine unübersehbare Vielheit verschiedener Formen auseinanderstrebenden Bewegung, welche der Bildungsprozeß der heidnischen Religionen darstellt, steht so die göttlich gewirkte Entwicklung eines einzelnen Menschheitszweiges von unten nach oben zu gegenüber. Degradation und centrifugale Bewegung beim Heidentum, dagegen geradlinig emporstrebende und centripetale Bewegung beim Volk der Hebräer: dieses Nebeneinander bildet das Charakteristikum der vorchristl. religionsgeschichtlichen Entwicklung.

18. Alt- und neutestamentliche Religion als Offenbarungsstufen. — Gleich dem vorchristlich-jüdischen ist auch der christliche Monotheismus nicht Produkt eigener menschlicher Erfindung oder Kraftleistung, sondern göttliche Offenbarungswirkung, und zwar diejenige Wirkung der sich offenbarenden unsichtbaren Gottheit, welche deren Wesen zu voller und ganzer Erschließung bringt und das Heilsbedürfnis der Menschheit auf wahrhaft wirksame und definitive Weise befriedigt. Zur alttestamentlichen Vorstufe steht diese höhere und bisher höchste Stufe göttlicher Offenbarung in dem Verhältnis, daß das dort Vorbereitete vollführt, das Geweissagte vollzogen, das Geforderte erfüllt wird. Sie bedeutet den Abschluß des im Alten Bunde begonnenen Erziehungswerkes, sie bewirkt die Umwandlung des Knechtsverhältnisses in das eines Kindesverhältnisses der durch den Sohn Erlösten zum himmlischen Vater, und sie beseitigt ebendamit die zwischen dem Einen Träger des Monotheismus in vorchristlicher Zeit und der vielen Repräsentanten des Polytheismus errichtet gewesenen Schranken. An die Stelle ihrer vorherigen

partikulären Wirksamkeit läßt sie die Einwirkung auf das Ganze des Menschengeschlechts treten, welche dieses insgesamt, soweit es ihrem erleuchtenden und erlösenden Einflusse sich hingibt, zur Stufe monotheistischer Religiosität erhebt — aber nicht zu jener noch unvollkommeneren und nur provisorisch gültigen des Alten Testaments, sondern zur neutestamentlich fortgebildeten, die zu jener sich verhält wie Freiheit zur Knechtschaft, wie Gnade und Wahrheit zum Schattenbilde der zukünftigen Güter. Der vorbereitenden Heilsökonomie des „Naturbundes" (foedus naturae), auf welcher der seit der Völkerzertrennung in seinen letzten Resten verschwundene Urmonotheismus fußte, und der auf sie gefolgten Ökonomie des „Gnadenbundes in Gesetzesform" (foedus gratiae sub lege), schließt die neutestamentliche Offenbarungsstufe als die vollendende Heilsökonomie oder als „Gnadenbund des Evangeliums" (foedus gratiae sub evangelio) sich an.

Literatur:

Erzbischof Whately, The origin of civilization (Miscellaneous Lectures and Reviews, 1861, p. 26 sq.).
Herzog v. Argyll, Primeval man; an examination of some recent speculations. London 1869 (Geistvolle Verteidigung der Annahme einer Degradation der von der Offenbarung losgerissenen heidn. Menschheit gegen Lubbock's „Wilden-Theorie" oder savagism).
Zöckler, Die Lubbock-Argyllsche Kontroverse (Beweis d. Gl. 1871, S. 474—480).
Ders., Der Monotheismus als Ausgangspunkt aller Religionsentwicklung (Allgem. Missionszeitschr. 1880, S. 533 ff.).
Ders., Sind die Wilden verwilderte Menschen oder Reste der Urmenschheit? (Beweis d. Gl. 1885, S. 473 ff.).

Zur Theorie des Ahnenkults:

Herb. Spencer, The origin of animal worship (in s. Essays scientific, politic and speculative, vol. III), London 1874.
A. P. Tiele, Komp. der Religionsgesch., S. 6 ff.

Zur Kritik dieser beiden:

A. de Réville, La nouvelle théorie euhémériste (Revue de l'Histoire des Rel., IV, 4).
Ders., Prolégomènes de l'hist. des religions. Paris 1881.
Ders., Les religions des peuples non-civilisées. 2 vols. Paris, Fischbacher.
Zöckler, Die Fetischismus- und die Animismus-Hypothese (Allg. Miss.-Ztschr. 1880, S. 437 ff.).

d. Jüdischer, mohammedanischer und christlicher Monotheismus.

19. Das nachchristliche Judentum. — Der neutestamentlichen Fortbildung des Monotheismus zur trinitätsgläubigen, d. h. zu der in Christo erlösten und im heiligen Geiste wandelnden christlichen Religionsgemeinschaft widersetzt sich, unter schroffem Beharren bei seinem vorchristlichen Monotheismus, das die Messianität Jesu leugnende Judentum neuerer Zeit, wie es seit der doppelten Zerstörung Jerusalems durch Titus (70) und durch Jul. Severus (135) als über alle Länder der hellenisch-römischen Kulturwelt hin zerstreute Exulantengemeinde sich zu konstituieren genötigt wurde. Der mächtige Absonderungsdrang des bei seinen überlieferten Sitten trotz äußerster örtlicher Zersplitterung und Atomisierung aufs Zäheste beharrenden Volkes hat während der nächsten Jahrhunderte nach jenen Katastrophen in den Satzungen des Talmud einen schützenden Zaun oder Wall geschaffen, hinter welchem die religiös-ethische Überlieferung aus vorchristlicher Zeit durch die letzten Jahrhunderte hindurch gegen alterierende Einflüße von christlicher oder von heidnischer Seite her verwahrt geblieben ist. Freilich widerfuhr so dem,

was den eigentlichen lebensvollen Kern der alttestamentlichen Religiosität bildet, eine traurig verkümmern und vertrocknen machende Beeinflussung. Gleich einer riesigen Pyramide türmte sich, dank der Schriftgelehrtenarbeit des 2. bis 6. Jahrhunderts, der Talmud empor, um das Buch des Lebens in seinen innersten Tiefen als Mumie zu vergraben (vgl. Grau, das Selbstbewußtſ. Jesu, S. 90). Für die Dauer von nahezu anderthalb Jahrtausenden ist damit der einheitliche Zusammenschluß wenn nicht der Gesamtheit, doch der Hauptmasse des alttestamentlichen Bundeswerks gewahrt worden. Nur ein kleinerer Bruchteil der Judenschaft des Ostens, die auf altsadduzäischem Grunde errichtete Gemeinschaft der Karäer (Karaïten), hat sich gegenüber der Aufrichtung der Talmudschranken zu einer Genossenschaft antitraditional gerichteter strenger Bibelkenner geeinigt, welche, allerdings in stark reduziertem Bestand, bis zur Gegenwart in Südrußland und Galizien fortexistiert. Die seit Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Mos. Mendelssohns Aufklärungsphilosophie begründete moderne Reformrichtung des Judentums hat einen inneren Spaltungs- und Zersetzungsprozeß des Judentums von beträchtlich viel größerer Bedeutung als jene einstige Karaïten-Opposition einzuleiten begonnen, dessen Entwicklungsziel einstweilen noch nicht bestimmter fixiert werden kann. Vom Hervortreten einer Richtung auf einen Massenanschluß ans Christentum ist bisher weder auf orthodox- noch auf liberaljüdischer Seite etwas wahrzunehmen gewesen. Nur in engster lokaler Begrenzung, bes. in Bessarabien, hat eine derartige Bewegung während des letzten Jahrzehnts sich bemerklich gemacht.

20. Christlich-jüdischer und christlich-heidnischer Synkretismus, insbesondere der Islam. — Die zahlreichen auf Amalgamierung christlicher mit außerchristlichen Religionsanschauungen ausgehenden Bestrebungen, welche seit Anfang des 2. Jahrhunderts zur Begründung einer Reihe synkretistischer Parteien oder teils juden- teils heidenchristlich gearteter Häresieen innerhalb der Kirche geführt haben, fallen zwar auch mehr oder weniger unter den allgemein-religionswissenschaftlichen Gesichtspunkt, können jedoch hier, da sie in erster Linie Momente der kirchen- und dogmengeschichtlichen Bewegung sind, nicht nochmals in Betracht gezogen werden. Nur derjenigen Produkte des synkretistischen Strebens, welche wegen Überwiegens der nichtchristlichen Elemente über den christlichen Faktor aus der Kirche heraustraten und selbständige neue Religionsbildungen von eigentümlichem Mischcharakter erzeugten, ist hier zu gedenken. Es kann dahin von den synkretistischen Bildungen der altkirchlichen Zeit mit gutem Grunde schon der Manichäismus gerechnet werden; gleichwie in der jüngsten Vergangenheit der vedische Theismus oder Unitarismus Britisch-Indiens (oben, S. 609) und der von Olcott, Sinnett u. aa. begründete Geheim-Buddhismus oder buddhistisch-spiritistische Theosophismus (vgl. A. P. Sinnett, Die esoterische Lehre oder Geheim-Buddhismus (Leipzig 1884) als Bildungen ähnlicher Art hervorzutreten begonnen haben. Als zu höchster Stärke entwickeltes, zu einer nach Myriaden zu schätzenden Bekennerzahl gediehenes und seit länger als einem Jahrtausend einen mächtig großen Länderkomplex Südasiens sowie Nord- und Ostafrikas beherrschendes Gemeinwesen von prinzipiell nahe verwandter Haltung ist hier nochmals der Islam zu nennen, dessen bereits oben im Zusammenhang der semitischen Religionsgeschichte gedacht worden (S. 650 ff.).

Seine abstrakt monotheistische Gotteslehre, bereichert mit Resten altarabischen Heidentums, mit einigen dem Judentum entnommenen Zügen und einigen gnostisierend judenchristlichen Elementen, hat bei der sunitischen Mehrheit der Moslemin eine ähnliche traditionale Überkrustung und Vermummung erfahren, wie der Talmudismus im Judentum; aber die schiitische Opposition hiegegen bildet eine dem Karäertum an Stärke weit überlegene Gemeinschaft, und außerdem ist der sunitische Islam schon seit dem 12. Jahrhundert in vier größere und zahlreiche kleinere Sekten zerspalten. Eine derartig einheitliche, fest in sich geschlossene Erscheinung wie das Judentum stellt also diese Religion nicht dar. Doch dürfte der seit mehreren Jahrhunderten im Gang befindliche Prozeß eines kulturellen und sittlichen Verfalls der ihr ergebenen Nationen immerhin noch geraume Zeit bis dahin, wo die vorauszusehende völlige Auflösung und Zersetzung zu Ende gediehen sein wird, in Anspruch nehmen. Als Produkt einer stark rückschrittlichen Bewegung, weit zurückbleibend in ethischer wie in religiöser Hinsicht hinter den beiden älteren Religionsbildungen des Monotheismus, dem Christentum wie dem Judentum, hat die mohammedanische Religion unter allen Umständen, auch vor völliger Auswirkung der über sie ergehenden weltgeschichtlichen Gerichte, zu gelten.

21. Der absolute und exklusive Charakter des Christentums. — Die neutestamentliche Stufe des geoffenbarten Monotheismus ist laut dem oben (18) Dargelegten von abschließender Bedeutung. Eine noch vollkommenere Religionsform als sie kann nicht erwartet werden. Mögen immerhin weitere Offenbarungsakte Gottes in Christo noch bevorstehen — das Neue Testament in seinen weissagenden Bestandteilen (Orat. eschatalogica; 2. Thess. 2; Apokal. 2c. 2c.) stellt solche ja ausdrücklich in Aussicht —: eine höhere Religionsstufe als die durch Christi erste Zukunft begründete werden dieselben nicht bringen. Nur dem Grade, nicht der Art nach kann die durch Christi „ewige Erlösung" (Hebr. 9, 12; vgl. 10, 14) gestiftete Gemeinschaft der Menschen mit Gott über ihre bisherige Wirkung und Bedeutung hinaus erhoben werden. — Die Bekenner des Christentums haben somit ein Recht dazu, dasselbe als die absolute Religion zu bezeichnen, und die Kirche hat ein Recht dazu, gegenüber den übrigen Religionen exklusiv zu verfahren. Der Taufbefehl ihres Herrn (Matth. 28, 19) und die damit verknüpfte Verheißung (Joh. 3, 5; Mark. 16, 16) erklären sich aufs bestimmteste im Sinn dieser Insuperabilität und Imperfectibilität unserer Religion. Es kann daher kein Kompromiß geschlossen werden zwischen dem christlichen Monotheismus und anderen, sei es wirklich sei es scheinbar monotheistischen Religionsstandpunkten — als komme auch den letzteren eine relative Wahrheit zu, gemäß dem bekannten Programm des deistischen Religionsindifferentismus (formuliert in Alexander Popes „Universalgebet" an den Allvater „Jehova, Jove or Lord", oder in jenem Lied des vulgären Rationalismus: „Wir glauben all' an Einen Gott, Christ, Jude, Türk und Hottentott" 2c. 2c.). Wie das Operieren im Sinn dieses Indifferentismus religionum wesentlich eine Vertauschung des christlichen Standpunkts mit dem eines flachen, glaubensleeren Deismus bedeutet, so involvieren der seit Erigena, seit der mittelalterlichen Sekte vom freien Geist, seit Bruno und Anderen in vielfacher Form wiederholten Versuche dazu, auf dem Wege pantheistischer Spekulation über das Christen-

tum hinaus zu kommen, ein Preisgeben des Christenglaubens. Was aus solchen Versuchen resultiert, ist nicht Vervollkommnung, sondern Auflösung und Verflüchtigung der christlichen Wahrheit. Die Früchte der pantheistischen Freidenkerei sind eben nicht besser als die der deistischen. Was durch den Versuch einer bessernden Neukonstruktion des Christentums auf pantheistischem Grunde — gesetzt ein solcher Versuch würde einmal ernstlich und in größerem Maßstabe ausgeführt — günstigsten Falles erreicht würde, das wäre die Aufstellung etwa eines neuen Systems gnostischer Spekulation, einer neuen Ineinsbildung kosmischer mit göttlicher, natürlicher mit übernatürlicher Weisheit, der sicherlich ebensowenig wie den gnostischen Systemen der christlichen Urzeit eine bleibende Geltung und Wirkung erwachsen würde. Gnostische Versuche zur Aussöhnung des Glaubens mit der Vernunft, zur Verschmelzung naturalistischer mit supranaturaler Weltansicht können immer nur ephemere Bedeutung erlangen; der glückliche Finder und der bald engere bald weitere Kreis seiner Geistesjünger finden daran Gefallen; aber schon in der zweiten, spätestens in der dritten Generation nach ihm beginnt das Interesse zu erkalten und nach einem oder höchstens zwei Jahrhunderten ist das Ganze verschollen und vergessen. Das 19. und 20. Jahrhundert haben vor dem 2. und 3. darin schwerlich etwas voraus. In Bezug auf geistvolle Konzeption, scharfsinnige Ausgestaltung und elegante Einkleidung mögen die modernen gnostischen Religionsgebilde vor denen der Urkirche vieles voraushaben: dem innersten Kern der Offenbarung Gottes in Christo bleiben sie nicht minder fern wie jene. Eine Emporhebung des Christentums über sich selbst hinaus, eine neue und bessere Formulierung der Religion der Wahrheit als die im Neuen Testament gegebene wird nie und nimmer von ihnen ausgehen können.

Literatur:

John Wordsworth, The one religion (Bampton Lectures), Oxford 1881.
Kuenen, Volksrel. und Weltrel. (oben S. 652).
Jul. Fürst, Gesch. des Karäertums, Leip. 1865.
Jost, Gesch. des Judentums und seiner Sekten, 3 Bde., Leipz. 1857.
Heman, Die hist. Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage, Leipz. 1881.
De le Roi, Die evangel. Christenheit und die Juden unter dem Gesichtsp. d. Miss. betrachtet 1. Teil, Karlsruhe 1884.
Deutsch, Der Thalmud. A. d. Engl. 7. Aufl. 1869.
Daab, Der Thalmud. Zehn Vorträge 1883.
H. L. Strack, Art. „Thalmud" in PRE. (auch sep., Leipz. 1888).
Frz. Delitzsch, Dokumente der national-jüdischen und gläubigen Bewegung in Südrußland, Lpz. 1884.

Zum Islam vgl. außer der S. 652 angef. Lit. noch:
Scholl, L'Islam et son fondateur. Étude morale. Neuchatel 1874.
Joh. Hauri, Der Islam in s. Einfluß auf das Leben seiner Bekenner. Gekr. Preisschr. Leiden 1882.
Bestmann, Die Anfänge des kath. Christentums und des Islam, Nördl. 1884.
T. P. Hughes, Dictionary of Islam. Cyclopaedia of Doctrines, Rites etc. of Muhammedan Religion, Lond. 1885.

---

5. Rückblick.

Die allein richtige Einteilung der Religionen.

Soll die überaus große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, welche das religionsgeschichtliche Gebiet in seiner Gesamtheit vorführt, auf organisch-

genetische, d. i. geschichtsgemäße Weise unter einheitlichem Gesichtspunkt gruppiert werden, so kann nicht wesentlich anders als dies im Obigen geschehen, verfahren werden. Als zuoberst bestimmend für die Einteilung ist der Gegensatz zwischen Heidentum und Offenbarungsreligion, oder zwischen nicht geoffenbarten (natürlichen) und geoffenbarten Religionen festzuhalten. Damit fällt der Gegensatz zwischen nicht-monotheistischen u. monotheistischen Religionen insoweit zusammen, als der Monotheismus in seiner Urgestalt sowie in seiner normalen Fortbildung (als Christentum) die Religion der Offenbarung repräsentiert (s. § 13 u. 17. 18), während allerdings neben letzterer auch abnorme Ausgestaltungen oder Mißbildungen (und zwar in der Hauptsache zwei: das Judentum und der Islam) aus dem urmonotheistischen Stamme erwachsen sind. Innerhalb des weitschichtigen Gebiets der nicht-monotheistischen Religionen ist zunächst zwischen polytheistischen und animistischen Kulten zu unterscheiden; das Fachwerk für die besonderen Gruppen innerhalb dieser beiden Abteilungen haben die ethnologischen Verhältnisse zu begründen und zu gestalten. Schematisch veranschaulicht trägt also das Ganze folgende Gestalt:

I. Das Heidentum oder die nicht-monotheistischen Religionen.
- A. Polytheistisches Heidentum.
  - a. Indogermanisches Heidentum.
    - 1. Rel. der arischen Inder (α. Brahmanismus; β. Buddhismus);
    - 2. Rel. der Eranier (Parsismus);
    - 3. Rel. der Hellenen;
    - 4. Rel. der Römer;
    - 5. Rel. der Kelten;
    - 6. Rel. der Germanen;
    - 7. Rel. der Slawen.
  - b. Semitisches Heidentum.
    - 1. Rel. der heidnischen oder vorislamischen Araber;
    - 2. Rel. der Babylonier und Assyrer;
    - 3. Rel. der Phönicier;
    - 4. Rel. der übrigen semitischen Stämme.
  - c. Sonstige heidnische Kulturreligionen.
    - 1. Rel. der Chinesen (Taoismus und Confucianismus);
    - 2. Rel. der Ägypter;
    - 3. Rel. der Mexikaner;
    - 4. Rel. der Peruaner.
- B. Animistisches Heidentum.
  - a. Fetischismus.
  - b. Schamanismus.
    - 1. Rel. der finnischen Stämme;
    - 2. sonstige schamanische Religionen (Schamanismus der Wilden).

II. Die monotheistischen Religionen.
- A. Der Offenbarungs-Monotheismus, sich entwickelnd in drei Stufen:
  - 1. Uroffenbarungsreligion;
  - 2. Alttestamentlicher Monotheismus;
  - 3. Christlicher (trinitarischer) Monotheismus.

B. Der entartete (antitrinitarische) Monotheismus.
   a. Puristisch-abstrakter (deistischer) Monotheismus: das nachbiblische Judentum.
      1. Talmudisches Judentum;
      2. Karäertum;
      3. Reformjudentum.
   b. Synkretistisch entarteter (arabisch-heidnisch infizierter) Monotheismus: der Islam.
      1. Sunitischer Muhammedanismus;
      2. Schiitischer Muhammedanismus.

Vom vorstehenden Schema weichen die von anderen Darstellern der Religionskunde befolgten Einteilungsweisen bald in der einen bald in der andern Richtung ab. Soweit seitens derselben der Grundgegensatz zwischen nichtgeoffenbarten Religionen und Offenbarungsreligion unbeachtet gelassen wird, befinden wir uns zu ihnen in prinzipiellem Gegensatze, erkennen übrigens einzelne der bei ihnen zur Geltung gebrachten Gesichtspunkte als relativ berechtigt gerne an. Wir heben aus der beträchtlich großen Zahl der bisher hervorgetretenen Partitionsversuche einige bemerkenswertere im Nachstehenden hervor.

Nach dem Gegensatze zwischen nationalem Partikularismus der Religionen und zwischen universeller oder internationaler (auf Beherrschung der ganzen Menschheit ausgehender Haltung derselben wollte schon v. Drey (Tübinger theol. Quartalschrift 1827) die Gesamtheit der religiösen Gemeinschaften eingeteilt wissen. Gegenwärtiger Hauptvertreter dieser Klassifikationsweise ist Abr. Kuenen in Leiden, der (in den im Obigen wiederholt cit. Hibbertvorless., 1882) das Schema zu Grunde legt:

A. Volksreligionen:
   1. Die jüdisch-monotheistische;
   2. Die polytheistischen (der Inder, Perser, Griechen, Römer, Ägypter ꝛc.).
B. Weltreligionen:
   1. Der Islam;
   2. Das Christentum;
   3. Der Buddhismus.

Zur Kritik dieses, einerseits nicht erschöpfenden, andrerseits in der Abteilung B mehreres Heterogene gewaltsam zusammenjochenden Einteilungsverfahrens s. u. a. Chantepie de la Sauss., Lehrb. ꝛc. (ob., S. 592), I, S. 38 f.

Nach dem Schema: Natur, individueller Geist, absoluter Geist teilte ein Hegel in seiner Religionsphilosophie (2. Aufl., 1840) und zwar in folgender, teilweise sehr willkürlich und abstrakt schematisierender Ausführung:

I. Die Naturreligion.
   1. Die unmittelbare Religion (Zauberei);
   2. Entzweiung des Bewußtseins in sich. Religion der Substanz:
      a) Die Religion des Maßes (China);
      b) Die Religion der Phantasie (Brahmanismus);
      c) Die Religion des Insichseins (Buddhismus).
   3. Die Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit:
      a) Die Religion des Guten und des Lichts (Persien);
      b) Die Religion des Schmerzes (Syrien);
      c) Die Religion des Rätsels (Ägypten).
II. Die Religion der geistigen Individualität.
   1. Die Religion der Erhabenheit (Juden);
   2. Die Religion der Schönheit (Griechen);
   3. Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes (Römer).
III. Die absolute Religion: Das Christentum.

Abkömmlinge dieses Hegelschen Schema, von teils vereinfachender, teils nach konkreterem Verfahren strebender Tendenz sind die Einteilungen von Ed. v. Hartmann und von Herm. Preiss. Der Erstere (1882; vgl. oben, S. 685) faßt Nr. III des Hegelschen Schema mit Nr. III zu Einer Hauptgruppe zusammen und gewinnt so die Zweiteilung:

I. Der Naturalismus.
   1. Der naturalistische Henotheismus;
   2. Die anthropoïde Vergeistigung des Henotheismus:
      a) Ästhetische Verfeinerung (Hellenen);
      b) Utilitarische Säkularisierung (Römer);
      c) Tragisch-ethische Vertiefung (Germanen).

3. Die theologische Systematisierung des Henotheismus:
   a) Der naturalistische Monismus (Ägypter);
   b) Der Seminaturalismus (Perser).

II. Der Supranaturalismus.
1. Der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion:
   a) Der Akosmismus (Brahmanen);
   b) Der absolute Illusionismus (Buddhisten).
2. Der Theismus:
   a) Der primitive Monotheismus (Propheten);
   b) Die Gesetzesreligion oder Religion der Heteronomie:
      α) Der Mosaismus;
      β) Das Judentum;
      γ) Spätere Reformversuche, insbesondere der Islam (I).
   c) Die realistische Erlösungsreligion (Christentum).

Ein näheres Stehenbleiben bei der Hegelschen Grundform, insbesondere bei deren triadischem Schema, bethätigt Preiss, in seiner (auf Grund der „Religionsphilosophie" seines Lehrers Vatke erwachsenen „Religionsgeschichte; Geschichte der Entwicklung des relig. Bewußtseins in seinen einzelnen Erscheinungsformen (Leipzig, 1888). Er unterscheidet:

A. Naturreligionen:
1. Die Religion des Geisterglaubens und der Zauberei (Animismus);
2. Die Religion der Azteken und Inka-Peruaner;
3. Die Religion der Chinesen und Japanesen;
4. Indische Religionen (a. Religion der Wedas; b. Brahm; c. Buddh.);
5. Altiranische Religionen;
6. Altsemitische Religionen (a. Ass.-babyl.; b. Phön.-kanaan.; c. Südsemiten);
7. Ägypt. Religion;
8—11. Religion der Kelten, Germanen, Slawen und Preußen.

B. Religionen der geistigen Individualitäten:
1. Griechen;
2. Ital. Völker.

C. Religionen des Monotheismus:
1. Alttestamentliche Religion;
2. Islam;
3. Christentum.

Ausgehend von den Prämissen seiner Leibniz-Lotzeschen Weltansicht (wie bes. seine „Metaphysik" 1882 sie zu begründen versucht) hat G. Teichmüller in Dorpat seiner „Religionsphilosophie" (Breslau 1886) folgendes zweiteilige Schema zu Grunde gelegt:

A. Projektivische Religionen (mit der Grundtendenz auf möglichste Trennung Gottes von der Welt):
1. Religionen der Furcht oder des Interesses (die niederen Naturell., die vorchristl.-mythologischen Religionen und der Islam);
2. Religionen der Sünde, oder Rechtsreligionen (Judentum und Christentum).

B. Pantheistische Religionen:
1. Pantheismus der That (bes. d. Buddhismus);
2. Pantheismus des Gefühls (Quietismus und Mystizismus);
3. Pantheismus des Gedankens (Brahmanismus; Religion der Ägypter).

Eine teilweise bessere Zweiteilung als diese Teichmüllersche — der man mit Recht mehrfaches Abschweifen ins Abstrakte und Willkürliche vorgeworfen — hat neuerdings C. P. Tiele (früher ein Anhänger jener Kuenenschen Untersch. von Volks- u. Weltreligionen, die er aber dann als unhaltbar fallen ließ) aufgestellt (Art. „Religions" in der Encyclop. Britannica). Nach ihm sind zu unterscheiden:

I. Naturreligionen:
1. Polydämonistisch-magische unter der Herrschaft des Animismus;
2. Geläuterte (Japanesen, Dravid., Finnen, alte Arab., Etrusker, Slawen, Chaldäer, Ägypter).
3. Anthropomorph.-polytheistische (Ved. Inder, Perser, Bab.-Assyrer, Kelten, Germanen, Griechen, Römer).

II. Ethische Religionen:
1. Nationale nomistische (Chinesen, Brahm., Jainism. und ält. Buddh., Mazdeism., Mosaismus, Judaismus);
2. Universalistische Religionsgemeinschaften: Islam, Buddhismus, Christentum.

Lediglich einem ethnographisch-geschichtlichen Einteilungsprinzip folgt O. Pfleiderer in seiner „Genetisch-spekulativen Religionsphilosophie" (1884). Er unterscheidet:

I. Indogermanische Religionen (Inder, Perser, Germanen, Griechen, Römer).

II. Semitische Religionen (Judentum; Islam).

III. Christentum.

Ähnlich, nur unter noch völligerer Verzichtleistung auf strengeren Schematismus, die Religionen der Wilden und dann die verschiedenen Nationalreligionen (zuerst der Arier, dann der Ägypter und Semiten) einfach aneinander reihend und mit der christlichen Universalreligion schließend: B. Pünjer, Grundriß der Religionsphilosophie (1886). Ähnlich ferner P. Gloatz in seiner (unvollendeten) „Spekulativen Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte“ (1883 ff.), sowie Chant. de la Saussaye, Religionsgeschichte (1887—89).

Vgl. überhaupt: H. Paret, Über die Einteilung der Religionen (Th. Stud. und Kritiken 1855); Tiele a. a. O.; Chant. de la Saussaye II, S. 35—41; Zöckler, Über Aufgabe, Inhalt und Einteilung der Religionsphilosophie (mit bes. Bez. auf Teichmüller): Evang. KZ. 1887, S. 329 ff. 354 ff.)
